
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00359026 2











MÉLANGES

DE LA

FACULTÉ ORIENTALE



UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH

BEYROUTH (Syrie)

MÉLANGES

DE LA

FACULTÉ ORIENTALE

I

BEYROUTH
Imprimerie Catholique
1906

BULLETIN

DE LA

FACULTÉ ORIENTALE

ANNÉE 1905-1906

La Faculté Orientale a conféré le grade de Docteur à deux de ses auditeurs réguliers, les PP. Edmond Power et Austin Hartigan, S. J., de la Province d'Irlande. L'an dernier, ces deux étudiants avaient passé un examen, qui portait sur l'ensemble des matières vues au cours de leurs trois années d'études (1). Depuis, ils ont présenté et soutenu publiquement une thèse écrite. Ces deux épreuves subies avec succès, les candidats ont obtenu le diplôme de Docteur de la Faculté Orientale.

La soutenance publique du P. Power eut lieu le mardi, 5 Juin 1906. C'était la première solennité de ce genre offerte par la Faculté. Aussi M[r] Fouques Duparc, consul général de France en Syrie, voulut bien la rehausser de sa présence. A ses côtés, prit place un auditoire aussi sympathique que distingué, en tête duquel on remarquait : S. B. Mgr Raḥmânî, patriarche des Syriens Catholiques ; S. G. Mgr Ṣawâyâ, métropolite de Beyrouth et Gebail pour les Grecs Catholiques ; le R. P. Giacinto Tonizza, O. F. M., provicaire de la Délégation Apostolique de Syrie, représentant S. G. Mgr F. Giannini, O. F. M., Délégué Apostolique de Syrie, alors en tournée pastorale ; le R. P. Cattin, supérieur de la Mission de la Compagnie de Jésus en Syrie ; Mgr Paul Debs, supérieur du Collège maronite de la Sagesse, à Beyrouth ; M[r] le D[r] P. Schrœder, consul général d'Allemagne en Syrie ; enfin, plusieurs Supérieurs de communautés religieuses et des représentants de différents rites orientaux.

(1) Le programme de cet examen se trouve, en détail, dans le *Bulletin de la Faculté Orientale*, I, année 1904-1905, p. 6-9.

Le Jury, présidé par le R. P. Gressien, Recteur de l'Université, Chancelier de la Faculté Orientale, était composé des RR. PP. L. Cheikho, Vice-Chancelier, professeur de Littérature arabe, rapporteur de la thèse ; H. Lammens, professeur d'Histoire orientale; L. Ronzevalle et M. Bouyges, professeurs des second et premier cours d'Arabe classique.

*
* *

Le P. Power avait choisi, pour sujet de sa thèse, les *Poésies religieuses de Oumayya ibn Abî's-Ṣalt*. Figure très intéressante que ce poète arabe, qui fut surtout poète religieux, contemporain de Mahomet, à peu près son compatriote, peut-être l'un de ses inspirateurs. Quelles furent ses idées religieuses ? quelle influence exerça-t-il sur Mahomet ? Avant de proposer une réponse, il était nécessaire de retrouver, aussi complète que possible, l'œuvre de Oumayya, dont le Dîwân s'est malheureusement perdu ; puis, il fallait la soumettre à une critique rigoureuse, afin de dégager les vers du poète des nombreuses interpolations et falsifications dues aux auteurs musulmans postérieurs.

Le P. Power a recueilli environ 400 vers, tirés d'une centaine d'ouvrages arabes, et les a traduits et commentés. D'après lui, une bonne moitié serait authentique. Il faut rejeter, au moins en partie, comme apocryphes, les poèmes offrant « a marked similarity of expression » avec le Coran. Mais on peut accepter des poésies traitant de sujets coraniques. Il est possible, en effet, que Oumayya et Mahomet aient puisé à une source commune indépendamment l'un de l'autre. Cette hypothèse paraît très admissible lorsqu'on découvre chez les deux auteurs, racontant le même fait, v. g. la légende de Ṯamoûd, des détails assez importants particuliers à chacun d'eux, parfois contradictoires. Que si les deux récits ne diffèrent pas, ou bien il y a eu coïncidence fortuite, ou bien il faut dire que c'est Mahomet, non Oumayya, qui a fait un emprunt, plus ou moins volontaire. La raison en est que Oumayya a dû composer ses poésies avant que Mahomet ne composât le Coran. Au reste, il était relativement très instruit, la tradition est unanime sur ce point. Enfin, aurait-il voulu encourir le reproche de copier celui dont il fut jusqu'à la mort l'ennemi irréductible ? Car Oumayya fut ḥanîf, et il est sûr qu'il n'accepta jamais la religion de son rival.

Telles sont les principales conclusions de la thèse du P. Power. (1)

Plusieurs objections furent faites au soutenant. Comment, par exemple, accorder cette assertion, que Oumayya, Ṯaqafite, est de la tribu de Iyâd, avec les nombreux passages d'auteurs arabes affirmant que Ṯaqîf appartenait aux Hawâzin ? A cette question du P. Lammens, le P. Power répondit, textes à l'appui, que le poète lui-même — comme d'ailleurs d'autres Ṯaqafites — se vante d'être Iyâdî.

Sur l'opinion émise, que قرق , *qirq = circus, cirque*, le P. Bouyges présenta des réserves. Il paraîtrait, d'après lui, que les lexicographes arabes ont rejeté ce sens dans le vers de Oumayya, qu'ils citent. En effet, la comparaison exprimée par le vers devait les faire songer naturellement à un champ de course ; de plus, ils connaissaient le sens avoisinant de قرق , قرق = *plaine*, etc : or, ils affirment malgré cela, que *qirq*, dans le vers de notre poète, désigne une sorte de jeu de marelle. Le P. L. Ronzevalle demanda des éclaircissements sur quelques détails du texte se rapportant à des théories cosmogoniques. Enfin, le P. Cheikho reprit les nombreuses raisons qui le portent à croire que Oumayya fut chrétien, raisons que le savant professeur a déjà exposées dans diverses publications. D'après le P. Power, il faut s'en tenir à l'opinion générale. Oumayya, en effet, appartenait aux Iyâd de Ṭâ'if, non aux Iyâd de Mésopotamie, et rien n'autorise à penser que ceux-ci se soient convertis au christianisme avant leur émigration du Ḥiġâz. On ne peut, d'autre part, prouver par des considérations étymologiques, que le mot حنيف , ḥanîf, désigne un chrétien dissident ; il faut chercher quel sens était donné à ce mot au commencement du VIIe siècle : or, l'histoire de Bosṭâm est particulièrement instructive sur ce point. On rencontre, il est vrai, chez Oumayya, des idées chrétiennes ; mais il est légitime de croire qu'il les emprunta aux chrétiens, par exemple à ceux de Syrie, durant ses nombreux voyages en cette province. Quoi qu'il en soit, il faut noter qu'il n'abandonna jamais pour cela son éclectisme religieux, car plusieurs de ses vers, dont rien ne fait suspecter

(1) Cette thèse était achevée, et sur le point d'être remise au R. P. Chancelier, lorsque parut l'article de Mr F. Schulthess sur Oumayya, dans les *Orientalische Studien*, p. 71 seq. Le P. Power eut seulement le temps d'ajouter un Appendice, dans lequel il put utiliser ou discuter quelques-unes des conclusions de son savant devancier.

l'authenticité, contredisent formellement des dogmes chrétiens fondamentaux.

*
* *

C'est aussi un poète préislâmique qui a fait le sujet de la thèse du P. Hartigan : *Bišr ibn Abî Ḫâzim.* Jusqu'ici, il n'avait guère attiré l'attention des orientalistes, et, à vrai dire, il la mérite moins que Oumayya, car on ne peut chercher dans ses poésies la solution de problèmes aussi intéressants que la genèse des doctrines islâmiques. Il n'aura pas été inutile, cependant, de fixer la chronologie d'un poète qui, somme toute, est assez souvent cité par les auteurs ; de grouper ensemble, pour la première fois, les divers épisodes de sa vie qui peuvent nous être connus ; de recueillir ses poésies, restées éparses dans une foule d'ouvrages — le Dîwân du poète est perdu — ; de les traduire enfin, et de les commenter, après en avoir colligé toutes les variantes. C'est là le travail que s'est imposé le P. Hartigan : tâche ingrate, à coup sûr, mais qui a été poursuivie avec un courage digne d'éloge.

A la soutenance publique, qui eut lieu le mardi, 12 Juin 1906, le P. Lammens exprima le désir d'être fixé sur le vrai nom du poète. Plusieurs auteurs arabes et, après eux, des orientalistes de renom, l'appellent Bišr ibn Abî Ḥâzim, بشر بن ابي حازم ; d'autres, Bišr ibn Abî Ḫâzim, بشر بن ابي خازم : Quelle leçon adopter ? Le P. Hartigan adopte la leçon خازم , Ḫâzim, et l'appuie sur de nombreuses autorités. Ensuite, le P. L. Ronzevalle discuta avec le soutenant sur l'authenticité de la quatrième poésie de Bišr citée dans les *Mouḫtârât aš-Šouʿarâʾ* : la conclusion fut que quelques vers, semble-t-il, devraient en être retranchés. Dans ces mêmes *Mouḫtârât*, le P. Bouyges signala la dernière poésie de Bišr comme étant d'une authenticité douteuse, au moins dans sa forme actuelle. Le P. Hartigan accepta alors les raisons proposées et conclut au doute : depuis, il est revenu à sa première opinion. Enfin le P. Cheikho saisit l'occasion d'examiner si Bišr n'a pas pu être chrétien : le P. Hartigan ne voit aucune raison de le penser.

Pour des motifs d'ordres divers, les deux thèses n'ont pu être imprimées. Il faudrait le regretter, si les deux Pères n'avaient donné, dans le premier volume des *Mélanges de la Faculté Orientale,* des extraits importants de leurs consciencieux travaux.

ÉTUDES SUR LE RÈGNE

DU

CALIFE OMAIYADE MOʿAWIA Ier

PAR LE P. HENRI LAMMENS, S. J.

Les études suivantes forment une partie du cours d'histoire, professé à la Faculté orientale de l'Université de Beyrouth, pendant l'année 1904-05. Nous nous sommes contenté de les revoir ; d'y ajouter un certain nombre de références, empruntées en majeure partie à des publications récentes, comme la grande collection des *Ṭabaqât* d'Ibn Saʿd (= I. S., *Ṭabaq.*) Voici l'indication sommaire des principales abréviations ; on reconnaîtra sans peine les autres indications bibliographiques.

Aǵ. = *Kitâb al-Aǵâni.*

Baihaqî = *Kitâb al-Maḥâsin,* éd. Schwally.

Balâḏorî = *Fotoûḥ al-boldân,* éd. de Goeje.

Chantre = H. Lammens, *Le Chantre des Omiades ; notes biographiques sur Aḫṭal*

Dînawarî = كتاب الاخبار الطوال, éd. Guirgas.

Gâḥiẓ, *Maḥâsin* = Pseudo-Ǵâḥiẓ, *Kitâb al-maḥâsin,* éd. Van Vloten.

Ḫamîs = *Tarîḫ al-ḫamîs* de Diârbakrî, éd. du Caire.

Ḥoṣrî = زهر الآداب, en marge du « ʿIqd ».

Ibn al-Aṯîr = son *Histoire,* éd. d'Egypte.

ʿIqd = *Al-ʿiqd al-farîd* d'Ibn ʿAbd Rabbihi.

Kâmil = d'al-Mobarrad, éd. Wright ; la lettre E renvoie à l'édition égyptienne.

Kitâb al-Fâḍil = ou *al-Fâḍil,* ms. de la bibliothèque de l'Université de Beyrouth.

Michel le Syrien = *Chronique syriaque,* éd. Chabot.

M. S. = *Muhammedanische Studien* d'Ig. Goldziher.

Nawawî = *Tahḏîb al-asmâ'*, éd. Wüstenfeld.

Osd = *Osd al-Ġâba.*

Qotaiba = Ibn Qotaiba, *Liber poësis et poetarum*, éd. de Goeje.

Qotaiba, *'Oyoûn* = عيون الاخبار d'Ibn Qotaiba ad-Dînawarî, éd. Brockelmann.

Ṭab. = *Annales* de Ṭabarî, éd. de Goeje.

Wellhausen, *Reich* = *Das arabische Reich und sein Sturz.*

Ya'qoûbî = *Histoire*, éd. Houtsma.

Les géographes arabes, comme Iṣṭaḫrî, Maqdisî, Hamdânî, Ibn al-Faqîh, Ibn Rosteh, Ya'qoûbî sont cités d'après la « Bibliotheca geograph. arab. » de M. de Goeje. Nous suivons le système de transcription, adopté par l'Imprimerie catholique de Beyrouth.

Pour le reste, nous avons conservé à ces études détachées leur caractère de leçons publiques. Ainsi on y trouvera parfois des renvois à des questions, abordées antérieurement et encore inédites. Ces matières, exigeant de trop longs développements pour être traitées ici, trouveront leur place naturelle dans un travail d'ensemble, consacré à la dynastie omaiyade.

Beyrouth, 10 Mars 1906.

I

ʿABDARRAḤMAN IBN ḪALID

ET LES CHRÉTIENS DE ḤOMṢ. (1)

Un fait semble difficile à concilier avec la politique tolérante de Moʿâwia vis-à-vis des chrétiens : c'est la mort violente de l'évêque de Ḥomṣ (2), brûlé, au dire de Théophane (3). Malheureusement le laconisme du chroniqueur byzantin ne nous permet pas d'indiquer les auteurs responsables de cette fin tragique.

L'introduction du christianisme rencontra de sérieuses difficultés à Emèse (4). Nous avons eu précédemment l'occasion de constater la rareté des inscriptions chrétiennes à Ḥomṣ, « quand elles abondent dans le reste de l'Emésène » (5) : une anomalie, malaisée à expliquer. Le culte et le temple du Soleil paraissent avoir subsisté à Emèse, jusque vers la fin du Vᵉ siècle, s'il est permis d'arguer de la description, laissée par Festus Rufus Avienus (6). Faut-il admettre pour Ḥomṣ une situation analogue à celle de sa voisine méridionale, Baʿalbek, où « seulement peu avant l'islam le christianisme aurait obtenu la majorité » (7) ? Emèse, ne l'oublions pas, était une ville sacerdotale, vivant du pélerinage (8), de l'exploitation des oracles, de la vente des amulettes et des talismans. La nouvelle religion menaçait tous ces intérêts.

Allant plus loin, M. R. Dussaud admet comme probable l'existence de païens à Ḥomṣ jusque vers le milieu du moyen âge (9). A l'époque de

---

(1) L'orthographe classique est Ḥimṣ ; la prononciation locale : Ḥemṣ.

(2) Dès lors, comme de nos jours, la ville possédait un double évêché : orthodoxe et jacobite.

(3) A. M. 6157.

(4) Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*², I, p. 385 ; II, p. 99, 113, 206.

(5) H. Lammens, *Notes épigraphiques et topographiques sur l'Emésène*, p. 12. (Extrait du *Musée Belge*, 1902).

(6) Müller, *Geographi graeci minores*, II, p. 186-87

(7) Harnack, *op. cit.*, p. 429, n. 2.

(8) Cf. *ZDMG*, XXXI, p. 94-96.

(9) *Histoire et religion des Noṣairis*, p. 157.

la conquête arabe, il n'en est pas question dans nos documents. Ils mentionnent seulement, pour l'Émésène, la présence de chrétiens et de juifs (1). Ces mêmes sources enregistrent pourtant le bon accueil fait aux envahisseurs par la population indigène.

D'après Lequien (2), suppléant à sa façon au silence de Théophane, l'évêque aurait été brûlé « ab impiis utique Mohammedanis ». Si cette assertion est fondée, nous serions tenté de rattacher l'incident à l'affaire de ʿAbdarraḥmân, fils du célèbre Ḫâlid, « l'épée de Dieu ».

ʿAbdarraḥmân, — le Bàr Ḫâlid des chroniqueurs syriaques, l'Ἀβδερραχμὰν ὁ τοῦ Χαλέδου des Byzantins, — paraît avoir hérité de l'ascendant et des vertus militaires de son père. Nous le trouvons, à peine âgé de 18 ans, commandant une division à la bataille du Yarmoûk (3). Il figure comme chef à la tête des principales expéditions de l'armée syrienne en Asie-Mineure (4). Il y gagna non seulement du renom (5), mais encore des richesses considérables. Le souvenir de son père, mort et enterré à Ḥoms (6); le gouvernement de cet important district, auquel l'avait nommé Moʿâwia (7), lui avaient acquis dans la région une influence prépondérante. Moʿâwia en aurait pris ombrage (8). Le fils de Ḫâlid est pourtant signalé parmi les Qoraiśites, franchement ralliés aux Omaiyades (9).

---

(1) Pour ces derniers, cf. Balâḏorî, 134, 137 ; Michel le Syrien, II, p. 443 ; De Goeje, *Mém. sur la conquête de Syrie*, p. 103 ; *Notes sur l'Emésène*, p. 29.

(2) *Oriens christianus*, II, p. 842.

(3) Ṭab., I, 2093, 11.

(4) Théophane, A. M. 6156 ; Ṭab., II, 82 ; Yaʿqoûbî, II, 285.

(5) Pour sa réputation de bravoure, voir Dinawarî, 190, 2 ; 197, 17.

(6) A la mort de Ḫâlid, toutes les femmes de sa famille firent le sacrifice de leur chevelure, pour la déposer sur son tombeau, *Aġ.*, XV, 12. Comme l'*Aġânî* semble localiser cette scène de deuil à Médine, il faudrait également y chercher le tombeau de Ḫâlid : conclusion en désaccord avec la tradition locale de Ḥoms, et avec les données de la majorité des écrivains arabes. La tribu des Banoû Ḫâlid, dans la région de Ḥoms, a seulement le nom de commun avec le grand capitaine. Qalqaśandi, I, 213 (éd. d'Egypte), en fait déjà la remarque, confirmée par les traditions de famille des Ḫâlidî de Jérusalem.

(7) Ṭab., I, 2913, 18.

(8) Ibn al-Aṯîr, III, 195 ; ʿ*Iqd*, II, 154, 4 a. d. l.

(9) Ṭab., I, 3396, 14.

A Ṣiffîn, porteur du grand étendard de l'armée syrienne, il se distingua aux côtés de Moʿâwia (1).

ʿAbdarraḥmân appartenait à la famille des Maḫzoûm, jadis le plus influent des clans qoraišites, descendants de Qoṣaiy, clan non moins célèbre par ses richesses que par la générosité (2) et la fierté indisciplinée de ses membres (3). Un instant même leur nom devint synonyme de Qoraiš (4). Très éprouvés à la bataille de Badr, où ils laissèrent une trentaine de leurs notables (5), les Maḫzoûmites avaient dû céder le pas aux Omaiyades. Aboû Sofiân avait tout mis en œuvre pour étouffer les rivalités, divisant les deux grandes familles mecquoises, tentatives où ses fils ne le secondèrent pas (6). Les sympathies des fiers Maḫzoumites allaient pourtant de préférence aux Omaiyades (7), représentants de la haute aristocratie de la Mecque. Les deux premiers califes ne pouvaient l'ignorer et le second ne perdit pas une occasion d'humilier Ḫâlid (8), au risque de compromettre le succès des armes musulmanes, par exemple en le destituant immédiatement après la grande victoire du Yarmoûk, due à sa vaillance.

A en juger d'après certains vers conservés par l'*Aǵâni* (9), les Maḫzoûmites ne se trouvaient pas sur un meilleur pied avec les descendants de Hâšim. En majorité, ils se montrèrent franchement hostiles à

---

(1) Dinawarî, 164, 8 ; 183, 16 ; 196, 18 ; Ibn al-Aṯîr, III, 123. Il signe comme témoin de Moʿâwia, Ibn al-Aṯîr, III, 138, 2 a. d. l. Chaque jour ʿAli le maudissait conjointement avec les principaux lieutenants de son rival. Ṭab., I, 3360.

(2) Mobarrad, *Kâmil*, 313-314 ; *Aǵ.*, I, 31 ; XV, 11 ; XVI, 158 ; Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 60, etc.

(3) Parmi lesquels, les ascètes, genre Saʿîd ibn al-Mosaiyab (*Aǵ.*, VIII, 30) formaient l'exception. Cf. Nawawî, 673 et surtout I. S., *Ṭabaq.*, V, 88-106. Autre Maḫzoumite s'occupant de ḥadiṯ, *ibid.*, V, 181, 15 ; *Aǵ.*, III, 100. Leurs poètes ont principalement cultivé le genre érotique, *ibid.* Les femmes Maḫzoûmites passaient pour légères. *ʿIqd*, II, 155, 9 a. d. l.

(4) Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 94, 12 ; Wüstenfeld, *Chroniken der Stadt Mekka*, II, p. 142-43.

(5) Sprenger, *Mohammad*, III, p. 113.

(6) Ibn Hišâm, 203 d. l. ; 273-75 ; 429-510.

(7) *Osd*, IV, 98, 1.

(8) Nous l'avons prouvé, à propos de la conquête de Syrie. On peut voir Yaʿqoûbî, II, 158, 8 : 160, en bas.

(9) *Aǵ.*, XV, 8, l. 20. Cf. Nœldeke, dans *WZKM*, XV, p. 293.

Mahomet. Plus tard, on trouve fort peu des leurs dans le camp de ʿAlî (1). L'ensemble de la famille s'était, on peut le dire, rangé avec les principaux représentants des vieux clans qoraišites sous les drapeaux de Moʿâwia. A défaut d'autres indices (2), nous serions autorisé à le conclure de ce mot de ʿAlî, où, pour désigner les Maḫzoûmites et les Omaiyades, il les appelle الافجران من قريش, les deux groupes mécréants de Qoraiš (3). Et pourtant, entre le bouillant héritier de Ḫâlid et le vieux souverain de Damas, — ce dernier, par tempérament et par habitude du pouvoir, jaloux des supériorités (4) —, on pouvait constater une certaine tension (5). Sans en venir à la rupture, on s'observait. Après la mort du calife, on verra tous les Maḫzoûmites, à l'exception d'un seul, embrasser le parti d'Ibn Zobair (6). Auparavant ils témoigneront leurs plus chaudes sympathies à Ḥosain, partant pour sa malheureuse équipée de Karbalâ (7).

Pour expliquer cette situation, il suffirait de tenir compte des souvenirs anciens (8); des conflits d'intérêts, inévitables entre deux partis, également ambitieux; de l'indiscipline, de la jalousie (9), inhérentes au caractère arabe. Les annalistes postérieurs ont voulu y voir autre chose. Examinons jusqu'à quel point ils ont raison.

La pensée constante de Moʿâwia, pendant la dernière moitié de son règne, fut d'assurer le pouvoir à son fils Yazîd. Cette question de la succession califale préoccupait également les Arabes de Syrie, tous désireux de maintenir en leur pays le centre de l'Empire : « Notre souverain, se disaient-ils, a vieilli ; sa fin ne peut plus tarder. Qui le remplacera ? »

---

(1) On en signale un, dans *Aǧ.*, XV, 13.

(2) Comp. également la qualification de « ṭaliq », désignant spécialement les Maḫzoûmites. I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 311, 9.

(3) *Aǧ.*, XIII, 166, 2 a. d. l. Moʿâwia décide en faveur de ʿAbdarraḥmân, malgré les souvenirs désagréables pour lui que sa sentence devait rappeler. ʿ*Iqd*, III, 295.

(4) Voir plus loin son attitude envers ses parents omaiyades.

(5) Ibn al-Aṯir, III, 195 ; ʿ*Iqd*, II, 154.

(6) *Aǧ.*, III, 102 ; ʿ*Iqd*, I, 185 ; Wellhausen, *Reich*, p. 86.

(7) Ṭab., II, 272-73.

(8) La mère de Moʿâwia avait été outrageusement renvoyée par son premier mari, un Maḫzoûmite. *Aǧ.*, VIII, 50-51.

(9) Comp. le ḥadiṯ attribué à Mahomet. Ṭab., I, 2516, 5.

A cette occasion, le nom de ʿAbdarraḥmân aurait été prononcé (1). On peut, croyons-nous, admettre l'exactitude du renseignement. Parmi les plus dévoués partisans de Moʿâwia, on ne se considérait pas comme lié à la famille des Sofiânides. Il faudra les persévérants efforts des califes de Damas, pour vaincre les répugnances instinctives des Arabes contre le principe dynastique. Quoique se considérant, depuis le mariage de Moʿâwia avec la Kalbite Maisoûn, comme les gendres et les « aḫwâl » du souverain, les Yéménites de Syrie, dans leurs moments de mauvaise humeur, allaient jusqu'à dire : « Nous n'avons pas besoin de Moʿâwia, et il ne peut se passer de nous. A son défaut, on trouvera bien un calife dans une autre branche de sa famille ! » (2)

Moʿâwia, en politique avisé, avait jusque-là fait mystère de ses projets pour l'avenir de sa dynastie. Il avait seulement permis à des officieux, comme Moġîra ibn Šoʿba, de préparer le terrain. Le mystère fut si bien gardé que certains Omaiyades s'imaginèrent même que le calife avait des vues sur Ziâd, son frère légitimé. L'extrême jeunesse de Yazîd (3), le préjugé du séniorat (4), ancré dans l'esprit des nomades, devaient empêcher beaucoup d'Arabes syriens de penser à ce prince. On conçoit, au contraire (5), qu'ils aient mis en avant le fils de Ḫâlid, de ce héros justement populaire parmi eux (6). Sans la fin prématurée du glorieux vainqueur

(1) *Aġ.*, XV, 13. Probablement dans une de ces réunions provinciales, où, au premier siècle de l'hégire, les Arabes discutaient les intérêts communs. Voir plus loin, « Principaux collaborateurs de Moʿâwia », notre aperçu sur l'ancienne organisation parlementaire de l'empire arabe.

(2) في قومه Ṭab., II, 144, 7 peut signifier «dans sa famille » ou «dans sa tribu». Avec l'indépendance, affectée par les Syriens vis-à-vis du Ḥiǵâz (cf. *Ḥamâsa*, 659, v. 5) nous ne pensons pas devoir entendre cette expression de tout Qoraiš. Le dogme du monopole qoraišite n'avait pas encore prévalu. A cette époque, l'*Aġânî*, XVIII, 71 parle des « nombreux candidats, pouvant aspirer au califat».

(3) Il n'avait pas 25 ans.

(4) Le pouvoir, passant au plus âgé, ou comme ils s'expriment : كابر عن كابر et كابر بعد كابر. Comp. *Ḥamâsa*, 743, 1 v.; Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 87, 12 ; Azraqî, 65, 3.

(5) Même en Syrie, les tendances centralisatrices du gouvernement de Moʿâwia devaient déplaire ; elles contredisaient le principe fondamental de l'empire arabe, essentiellement électif. On n'était pas fâché de le faire sentir au calife.

(6) Non seulement à l'armée, mais dans les villes saintes on l'opposait à Aboû ʿObaida (I. S., *Ṭabaq.* III[1], 301) au grand déplaisir de ʿOmar, prédestinant ce dernier à lui

du Yarmoûk, sa candidature, tant redoutée par 'Omar, eût été acclamée après la mort de ce calife, malgré les machiavéliques combinaisons (1) du duumvirat Aboû Bakr et 'Omar, pour écarter les descendants de Qoṣaiy. Au besoin, Ḫâlid se sentait déterminé à la poser, s'il faut en juger d'après certaines menaces, prononcées au moment de sa destitution par 'Omar (2). Jusque-là, ne l'oublions pas, la dignité califale était demeurée élective et l'hérédité du pouvoir suprême un principe antipathique à l'esprit arabe, comme à la théocratie islamite. La popularité de 'Abdarraḥmân, l'influence de sa famille ; la possibilité de le voir se poser en rival de Yazîd, jeune prince sans passé et personnellement odieux aux puritains (3) : toutes ces considérations ont dû émouvoir le vieux calife et l'engager à prévenir des éventualités aussi menaçantes pour l'avenir de sa dynastie.

A cette époque (46 de l'hégire, 666 de J.-C.), les chrétiens étaient encore nombreux et puissants à Ḥomṣ (4), comme dans les autres grandes villes syriennes. L'aspect de ces dernières avait peu changé depuis la conquête : les musulmans s'étant bornés à y occuper les maisons et les quartiers abandonnés (5). Seulement la précision plus grande de la tradition engagerait à conclure que, pour Ḥomṣ, les islamites ont en plus grand

---

succéder, conformément au plan combiné avec Aboû Bakr, le jour de la saqîfa des Banoû Sâ'ida. Comp. Ya'qoûbî, II, 160, en bas.

(1) Nous les avons indiquées ailleurs.

(2) Cf. Ibn Doraid, 94, 1 ; 254, 4 et le texte cité par De Goeje, *Mémoire*, p. 172. 'Omar avait pour mère une négresse, esclave des Maḫzoûmites. Mas'oûdî, IV, 192. Son inimitié contre Ḫâlid peut avoir cette origine, comme aussi la répugnance de ce dernier à subir un tel calife. Quand 'Omar affecte d'être indifférent à la noblesse de ses femmes ou de ses gendres (I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 208, 8), cette indifférence n'était pas absolument désintéressée.

(3) Il s'était attiré l'hostilité particulière des Anṣâr, en inspirant à Aḫṭal son « higâ » virulent contre les « Auxiliaires». Cf. *Chantre*, p. 41, etc.

(4) Cette situation dura jusque sous les 'Abbâsides. Balâḏori, 134, ad finem.

(5) Nous l'avons prouvé en étudiant les capitulations, accordées aux vaincus. Pour le partage des maisons de Ḥomṣ entre les musulmans, voir Balâḏori, 138, 1 ; Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 218, 15. Ils s'y attribuèrent également une partie de la cathédrale. A l'époque de la conquête, nous ne connaissons d'autre preuve certaine d'une pareille désaffectation qu'à Damas. Dans ces deux grands centres, les vainqueurs sentaient le besoin d'un vaste local pour leurs assemblées, véritables meetings, parfois très orageux, où, seuls ou sous la présidence du gouverneur, trônant sur la tribune ou *minbar*, on discutait les intérêts communs. Le service solennel du Vendredi étant d'une date postérieure, la mosquée ser-

nombre profité de cet avantage. Quant aux 20,000 Yéménites pensionnés, qu'on signale sous Marwân I (1), la majorité n'habitait pas la capitale (2), mais se trouvait répandue sur la vaste superficie du ǵond de Ḥoms, presque entièrement occupé par des Arabes qaḥṭânides (3). Le temps des apostasies en masse parmi les chrétiens doit se placer plus tard (4). Témoins du rôle, joué par le poison dans le gouvernement ʿabbâside, nos chroniqueurs n'ont pu s'empêcher de supposer chez les impies Omaiyades les mêmes mœurs politiques. Nous avons déjà eu à discuter cette imputation à propos de la mort de Ḥasan fils de ʿAlî.

A les en croire, Moʿâwia se serait adressé à son médecin, le chrétien Ibn Oṯâl (5), et lui aurait promis, s'il le débarrassait de ʿAbdarraḥmân, de lui confier les finances de la riche province de Ḥoms (6). Le chrétien (7) administra, dit-on, du poison au fils de Ḫâlid et, en retour de ce service, le calife lui abandonna la perception des impôts de l'Emésène. Peu de temps après, un Maḫzoûmite vengea sur Ibn Oṯâl la mort de ʿAbdarraḥmân.

Voilà, d'après la vulgate, le fond de l'histoire (8). Ṭabarî l'enregistre

---

vait principalement à ces réunions politiques, parfois aussi à la prière commune. Cela montre l'importance de Ḥoms, au premier siècle de l'islam, attestée également par les fréquents séjours des Omaiyades en cette ville.

(1) *Aǵ.*, V, 155, 10, etc.

(2) Où, avec leurs familles, ils auraient formé une agglomération de plus de 100,000 habitants ; plus que n'en compta la ville aux jours de sa plus grande splendeur.

(3) Comp. حمص وهي حِميرية , Hamdânî, *Ǵazîrat*, 132, 15 ; Yaʿqoûbî, *Géogr.*, 324, 2 ; *Aǵ.*, XII, 149.

(4) On voudra bien nous faire provisoirement crédit pour les preuves de cette assertion. Nous nous contentons de renvoyer à I. S., *Ṭabaq.*, V, 283, 15, etc, où, pour la première fois, sous le pieux ʿOmar II, on signale parmi les chrétiens un véritable mouvement de propagande islamite. Comp. *ibid.*, 285, 10, etc.

(5) *Aǵ.*, XV, 13 ; Aboû'lfidâ, *Hist.*, I, 196. Jusque sous les ʿAbbâsides la vogue allait aux médecins chrétiens. Ǵâḥiẓ, *Avares*, 109 ; *Kâmil*, 465, 1 ; 764 d. l.

(6) La version de l'*Aǵânî* omet ce détail.

(7) Ou son « mamloûk », Ṭab., II, 82, 18 ; Yaʿqoûbî, II, 265 parle de poison, administré par le chrétien, mais non pas à l'instigation du calife. Chez Yaʿqoûbî, cette omission mérite d'être relevée.

(8) Ṭab., II, 82-83 ; Yaʿqoûbi, II, 265 ; *Aǵ.*, XV, 13.

avec les réserves d'usage (1). Effectivement, les détails du récit sont de nature à éveiller les soupçons. Les chroniqueurs ne peuvent se mettre d'accord sur la qualité du meurtrier d'Ibn Oṯâl, et nomment, tantôt le neveu, tantôt le propre fils de ʿAbdarraḥmân. Un récit place l'assassinat du médecin chrétien à Ḥoms, un second (2) dans la mosquée de Damas. D'après la version de Ṭabarî, le fils de ʿAbdarraḥmân aurait attendu plusieurs mois avant de venger son père. Encore y fut-il poussé par les railleries des Zobairides, pendant un voyage au Ḥiǵâz. Rien de plus contraire aux mœurs arabes, surtout chez un petit-fils de l'impétueux Ḫâlid ibn al-Walîd. Lui-même habitant Ḥoms, comment a-t-il dû apprendre à Médine que l'intendant des finances de sa province était le meurtrier de son père?

Un fait nous semble acquis, c'est l'assassinat d'Ibn Oṯâl par un membre de la famille de Maḫzoûm, plus vraisemblablement le neveu de ʿAbdarraḥmân. Car nous voyons Moʿâwia conférer au fils de ce dernier un poste important, peu après la mort d'Ibn Oṯâl (3); détail ne cadrant pas avec les poursuites, ordonnées par le calife contre le meurtrier du médecin chrétien. Quant au mobile de l'assassinat, il nous échappe. Les chroniqueurs de l'époque ʿabbâsside étaient-ils mieux renseignés? Leur façon de narrer l'incident de Ḥoms nous permet d'en douter; sans parler de l'esprit de tendance, très visible dans leurs écrits. L'incident de Ḥoms est un des trois faits, sur lesquels on table d'ordinaire pour montrer comment Moʿâwia savait « à l'occasion précipiter le cours des événements, en recourant peut-être à une légère dose de poison » (4).

Wellhausen (5) se refuse à admettre la nomination d'un chrétien au

---

(1) فيما قيل Ṭab., II, 82, 7.

(2) Celui de l'*Aǵânî*, très circonstancié, et d'origine ḥiǵâzienne. *Aǵ.*, XV, 13, 1.

(3) Ṭab., II, 85.

(4) Wellhausen, *Reich*, p. 87 ; I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 100, 14 fait assister ʿAbdarraḥmân aux funérailles de Maimoûna, épouse du Prophète et morte sous Yazîd I. Cf. *ibid.*, 100, 16, un violent anachronisme !

(5) Wellhausen, *Reich*, p. 85 a compris qu'il s'agit du gouvernement de Ḥoms. hypothèse où nous partagerions ses répugnances... Mais Ṭabari et Yaʿqoûbi parlent de la perception du ḫarâǵ, pour lequel on employait alors volontiers les tributaires.

poste de Homṣ (1). Elle nous paraît au contraire fort naturelle chez un prince de la trempe de Mo'âwia. Le calife connaissait les mœurs administratives de ses compatriotes. Il lui était infiniment plus facile de faire rendre gorge (2) à un chrétien (3) qu'à un représentant de l'aristocratie islamite. Dans ce dernier cas, nous le verrons, il fallait presque toujours en venir à un compromis, désavantageux pour le trésor. Comme le faisait remarquer, dans une discussion littéraire, le grand poète Aḫṭal : « Les connaisseurs ne s'informent pas si un beau vers appartient à un musulman ou à un chrétien » (4).

Ainsi, dans le gouvernement de l'islam, agissaient Mo'âwia et, à son exemple, les Omaiyades ; chez le premier surtout, la raison d'état a généralement primé les autres considérations. On le savait dans son entourage : « Par Dieu ! lui dit un jour un de ses parents, si les nègres pouvaient te rendre service, tu n'hésiterais pas à les employer pour affermir ton pouvoir ! » (5) N'avait-il pas maintenu à la direction générale des finances de l'empire un chrétien, le célèbre Manṣoûr ? En véritable Omaiyade, fils de marchands, Mo'âwia s'intéressait beaucoup aux questions financières (6). Toujours à court d'argent par suite des prodigalités intéressées de sa politique, lui conseillant d'écarter à ce prix les immixtions intempestives de l'oligarchie arabe, jalouse de contrôler son gouvernement, le calife trouvait chez les employés chrétiens une souplesse (7), qui faisait

(1) Homṣ était une ville importante, située au carrefour des routes commerciales de la Syrie centrale. Son district comprenait, outre la côte maritime, la majeure partie de la Syrie du Nord. Le « ǵond » de Qinnisrîn fut créé plus tard par Yazid I, aux dépens du ǵond de Homṣ.

(2) Cela s'appelait « moḥâsaba ». Cf. Ṭab., II, 69, 8 ; Ya'qoûbi, II, 264, ou « moqâsama » ou encore « moṣâṭara ». Azraqî, 457, 5; I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 348, 10.

(3) La tradition fait déjà protester 'Omar contre l'emploi des fonctionnaires chrétiens. Qotaiba, *'Oyoûn*, 62, 15.

(4) *Aǵ.*, VII, 173.

(5) *Al-Faḫrî*, 150.

(6) Ṭab., II, 208, 5. Il le prouva dans le cas présent : il s'adjugea la moitié de la rançon d'Ibn Oṯâl. *Aǵ.*, XV, 13.

(7) Qualité particulièrement appréciée par Mo'âwia chez les employés des finances. Cf. Ṭab., II, 10, l. 20.

parfois défaut aux musulmans de race arabe. A ces derniers, la qualification de « mâl al-moslimîn », donnée au trésor public, paraissait une invitation à en disposer comme de leur bien propre.

Mais, nous en convenons volontiers, l'élévation d'un chrétien à un poste aussi lucratif a dû blesser les musulmans de Ḥoms. Au sein de l'islam, les publicains ne furent jamais populaires (1). «Tuez le publicain!» ainsi s'exprime un ḥadît, attribué à Mahomet (2). Authentique ou non, il rend merveilleusement le sentiment des masses. Un chrétien devait leur être d'autant plus odieux, à cause du caractère religieux des taxes, imposées aux musulmans sous forme de « ʿośr » ou de « ṣadaqa ». Un Maḫzoûmite a pu profiter du mécontentement général pour tuer le fonctionnaire chrétien, sous prétexte de venger la mort de son parent. Quoi de plus vraisemblable que d'admettre alors un soulèvement de la populace musulmane de Ḥoms, prenant fait et cause pour le descendant de Ḫâlîd, soulèvement, dans lequel l'évêque aurait péri ?

Quoique en minorité, la population musulmane de Ḥoms commençait dès lors à se distinguer par son fanatisme. Elle devait cette particularité, rare à cette époque parmi les Arabes de Syrie, à son étroitesse d'esprit, signalée par tous les écrivains islamites (3) ; mais surtout à la présence de nombreux « qorrâʾ », de « Ṣaḥâbî » (4), et d'ascètes ou « nossâk » (5) ; tous gens à la religion formaliste et intolérante (6). Ce qu'on peut affirmer,

(1) Voir références dans Goldziher, *M. S.*, I, 19, n. 2. Le gouvernement d'un fonctionnaire parmi les Bédouins, prenant au sérieux la rentrée des impôts, devient, vers la fin du Ier siècle, le point de départ d'une ère nouvelle. *Aǵ.*, I, 34, 1. L'odieux Aboû Riǵâl passe pour le premier publicain. Moraṣṣaʿ, 105, 4 a. d. l. (éd. Seybold).

(2) *Osd*, IV, 285, en bas. Comp. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 78, 7, etc.

(3) Maqdisi, 34, 10 ; 131 ; 156 ; Yâqoût, II, 338. Festus Rufus Avienus (texte cité plus haut) vante l'intelligence des Eméséniens.

(4) Ibn Ḥaǵar, III, 8, 2 a. d. l. parle de 400 Ṣaḥâbî, établis à Ḥoms. L'exagération devient ici significative. D'assez bonne heure on découvre à Ḥoms les traces d'une école de ḥadît. Le renseignement est exact ; mais il a été antidaté par la tradition postérieure, qui n'a pas soupçonné l'évolution au sein de l'islam. *Ṭabaq.*, III², 123, 15.

(5) Dinawarî, 170, 10. Ajoutez-y les « qâṣṣ. », dont l'institution remonte peut-être à cette époque. Moʿâwia aurait eu le sien. Cf. Masʿoûdî, V, 74, 2. La version française en a fait un « rapporteur ».

(6) Les contemporains musulmans leur adressent ce reproche. Cf. Maqdisi, 41 ; 367 ; I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 150, 21 ; *ʿIqd*, I, 209, 18, etc. ; *Osd*, IV, 130, 6 ; Ibn Ḥaǵar, III, 27,5.

c'est que, de préférence à Damas plus cosmopolite et, par le voisinage du pouvoir (1), forcément opportuniste, l'ancienne Emèse était devenue le centre du parti pieux en Syrie. Ce dernier, généralement hostile au régime établi, et imbu des préjugés du Ḥigâz, a dû fréquemment devenir un élément de désordre. Nous en avons pour garant son intervention dans la plupart des révoltes de cette période (2).

L'incident se bornerait donc à un mouvement purement local et ne nous obligerait pas à modifier notre opinion sur la tolérance de Mo'âwia. Son premier ministre, Manṣoûr (3), a, nous le savons, mis son crédit très réel au service de ses coreligionnaires. Mo'âwia et son fils Yazîd admettaient de nombreux chrétiens dans leur intimité. Signalons dès maintenant Aḫṭal, bon poète, intrépide buveur et chrétien convaincu ; le moine Marianus ou Etienne, précepteur de Ḫâlid, petit-fils du calife. Toutes ces influences, alliées au « ḥilm » de la famille d'Aboû Sofiân, vanté par les Arabes, ont produit un régime libéral, certainement unique dans les annales musulmanes.

Le calife n'était pas seul à s'inspirer de ces principes de large libéralisme. A son exemple, les autres membres de la famille régnante aimaient à s'entourer de chrétiens et à employer leurs services. Ainsi Marwân ibn al-Ḥakam, l'énergique gouverneur de Médine, composait, vers ce temps, sa *šorṭa* de 200 chrétiens arabes du petit port de Aila sur la mer Rouge (4). Le chevaleresque Walîd ibn 'Oqba, frère utérin du calife 'Oṯmân, avait confié à un chrétien la surintendance des prisons de Koûfa (5). Personne ne paraît en avoir pris ombrage, même dans l'Iraq. On comprenait moins (6) que le gouverneur eût fait céder à son ami, le poète chrétien

(1) Au moins sous Mo'âwia ; ses successeurs habitèrent rarement Damas.

(2) On trouve une forte proportion de « qorrâ' » et de « nossâk » parmi les révoltés ḫârigites et les Šî'ites de l'Iraq. A la longueur des prières on distinguait les partisans de l'opposition. Voir l'étude sur le « ḥilm ».

(3) Ou Ibn Sarǵoûn, comme on l'appelait d'ordinaire.

(4) *Aġ.*, IV, 154, 4. — Nous aurons à revenir sur ce fait.

(5) *Aġ.*, IV, 186, 9.

(6) En réalité, c'est la tradition qui essaie de s'en scandaliser : à cette époque, la mosquée était un édifice, servant principalement aux réunions politiques et profanes. On le verra dans les pages suivantes. La tendance s'efforce de faire remonter jusqu'au règne de

Aboû Zobaid, une maison, contiguë à la grande mosquée. Ce dernier la traversait pour se rendre chez Walîd. Après avoir vécu dans la société du chrétien (1), à sa mort, l'Omaiyade demandera de se faire enterrer à côté de son ami (2).

En admettant la légitimité de l'induction de Lequien et, — en l'absence d'un témoignage positif, elle ne paraît pas s'imposer,—il faudrait ne voir dans l'incident de Ḥoms qu'une de ces explosions de fanatisme local, venant périodiquement secouer les masses musulmanes. Encore la jalousie, causée par la situation prépondérante des chrétiens de l'Emésène, y eut-elle, croyons-nous, plus de part que la haine religieuse, faiblement développée à cette époque parmi les conquérants de la Syrie.

II

PREMIÈRE INVASION DES MARDAITES

Pour avoir oublié de veiller sur le *limes* syrien (3), Byzance avait expié cette négligence par la perte de la Mésopotamie et de la Syrie. L'Asie-Mineure elle-même était entamée du côté de l'Orient. Dans l'impossibilité de reconstituer l'ancienne ligne de forteresses, garantissant la sécurité de l'empire, elle s'avisa alors de la remplacer par des sortes de camps volants. Il s'agissait d'inquiéter l'ennemi en lançant contre lui des bandes d'irréguliers, dont jusque-là elle n'avait employé qu'avec défiance la valeur toujours indisciplinée.

Dans ses *Prolégomènes* (4), Ibn Ḫaldoûn montre comment les Arabes n'établissent facilement leur domination que dans les pays de plaines.

ʿOmar I l'interdiction des mosquées aux chrétiens. Cf. Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 62, 10. Nous savons le contraire par l'histoire de Aḫṭal. Voir aussi remarque de Goldziher, dans *WZKM*, VI, p. 100-101.

(1) *Aġ.*, IV, 181-82.

(2) *Aġ.*, XI, 28. Aboû Zobaid donne à Walîd la qualification de frère. Qotaibâ, 168, 93.

(3) Sur le *limes* syrien ou arabique, on peut consulter le bel ouvrage de Brünnow u. Domaszewski, *Die Provincia Arabia*. Strassburg, Trübner, 1904-05 ; deux volumes ont paru.

(4) I, 309 du texte français ; 270, texte arabe (éd. de Paris).

L'histoire de la conquête de la Syrie nous fait voir la justesse de cette observation. Même à la fin du règne de Mo'âwia, les populations, occupant la grande chaîne montagneuse coupant la Syrie du Nord au Sud, pouvaient être considérées comme, de fait, indépendantes.

La conquête arabe (1) s'arrêtait vers le Nord à la banlieue d'Antioche; elle ne dépassa certainement pas les massifs de l'Amanus, lequel, pendant toute la période omaiyade, constitua la véritable frontière(2)entre la Syrie et l'Anatolie grecque (3).

L'Amanus formait une longue chaîne, orientée du Nord-Est au Sud-Ouest et contournant, à l'Orient, le golfe d'Alexandrette. Du côté du Levant, la muraille rocheuse s'abaissait à pic vers la plaine d'Antioche, laissant seulement, au nord de cette ville, un étroit passage, les « Pyles Syriennes», le *Darb* des Arabes, actuellement le col de Baïlân (4).

Le versant méditerranéen à peine moins abrupt était, comme la façade syrienne, voilé d'impénétrables forêts (5) et coupé de profonds ravins. Au delà d'Alexandrette et de Payâs, d'autres défilés, étranglés entre la

---

(1) Nous parlons d'une conquête stable et non pas des « razzias », estivales et hivernales, ordinaires en Asie-Mineure.

(2) Ibn al-Faqih, 111, 11-15.

(3) C'est le « Darb Baḡrâs » (ainsi nommé de *Pagrae*) ou « Darb Anṭâkia » (Balâḏorî, 137, 164, 165). Le Darb al-Lokkâm (Balâḏorî, 167) désigne, pensons-nous, les « Pyles Ciliciennes », ou plutôt « Amaniques », puisque Lokkâm = Amanus. Le « Darb Ṭarsoûs», (Ṭab., III, 1237) correspond aux « Pyles Tauriques ».

(4) Dans Yâqoût (II, 562,6) le «darb» *sine addito* désigne plutôt les «Pyles Tauriques». Elles menaient à la ville de *Derbe*, qui nous fournit peut-être l'étymologie du mot «darb», difficile à rattacher à une racine arabe, dans le sens de «porte». Quand, dans un « nasîb », 'Adi ibn Riqâ', poète syrien du temps des Marwânides, veut faire admirer le courage de son amie, il la représente franchissant les passes (doroûb) de l'Amanus et les bords du Ǵaiḥân. (Bakrî, 314 ; Yâqoût, II, 259, 5 ; cf. remarques de Nœldeke, *ZDMG*, 1890, p. 700). C'étaient pour les Arabes les colonnes d'Hercule. Comp. aussi le divan de Ḥassân ibn Ṯâbit, 27, 3 a. d. v. Avant lui, Amroû'lQais avait déjà mentionné الدروب من الشام (Ṭab., I, 2921) et encore :

بكى صاحبي لمّا رأى الدربَ دُونَهُ   وايقَنَ انَّا لاحِقانِ بِقَيْصَرا

cité dans Qotaiba, 46, 1.

(5) Elles ont jusqu'ici échappé aux dévastations des indigènes. Cf. Lammens, *Promenades dans l'Amanus et dans la région d'Antioche*, dans *Missions belges*, 1905-06.

montagne et la mer, hérissés de fortifications (1), permettaient de communiquer avec l'Anatolie. On les appelait les « Pyles ciliciennes et amaniques » (2).

Dans les replis de ces montagnes (3), vivait un peuple d'humeur inquiète, ami du pillage (4) et mettant au premier rang l'amour de l'indépendace : Rome elle-même s'était vue forcée de le respecter. De légers avantages, remportés sur les *Amanienses*— comme on les appelait alors — avaient valu à Cicéron le titre *d'imperator*. Il est difficile de décider si, en l'accordant, le Sénat prétendit reconnaître la difficulté de l'entreprise ou donner au célèbre orateur une satisfaction d'amour-propre. Dans le même temps, son collègue Bibulus, pour avoir essayé d'y pénétrer par l'Orient, dut précipitamment battre en retraite, abandonnant derrière lui les débris d'une cohorte (5). Pendant toute la période impériale, l'Amanus demeura le « mons hostium plenus sempiternorum » (6) et ses habitants méritèrent l'appellation de « hostis perpetuus » (7). Aux temps du Bas-Empire, le nom seul des *Amanienses* paraît avoir changé. Connus désormais sous la dénomination moins vague de *Mardaïtes*, — laquelle atteste leurs attaches ethnographiques avec les Mardes (8), — ils gardent leur attitude semi-indépendante vis-à-vis du gouvernement impérial auquel, comme leurs

---

(1) Balâdorî, 163, 6 a. d. l.; Ibn al Faqîh, 111, 14.

(2) Voir la description, dans *Zeit. Gesells. f. Erdkunde zu Berlin*, 1904 : Oberst Janke, *Ergebnisse einer hist.-geog. Studienreise*, p. 409-417 ; et, du même, *Auf Alexanders des Grossen Pfaden*, p. 5-111.

(3) La *Montagne noire*, comme on appelait aussi l'Amanus. Michel le Syrien, II, p. 455.

(4) De là le nom syriaque de «Liphourî», brigands. Michel le Syrien, II, p. 455. Comp. ce que nous savons des *Akrites* et *Apélates* (ἀπελάτης, ravisseur), « ramassis de bannis, d'*outlaws*, de déserteurs, qui hantaient les montagnes et les cavernes du Taurus surtout, ne reconnaissant ni l'empereur, ni le Khalife, mais opérant pour leur propre compte». Schlumberger, dans *Comptes rendus de l'Acad.*, 1905, p. 140-41. Même après leur exode de Syrie, nous retrouverons les Ǵarâǵima dans l'armée de l'Iraq, sous Yazîd II. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 114, 14. Cela complète le parallèle avec les Apélates.

(5) *Ad Atticum*, V, 20.

(6) *Ibid.*

(7) *Ad Familiares*, II, 10 ; XV, 9.

(8) Pour l'étymologie, comp. Dinawarî, 130, 3 : فنادى مَرْد ومَرْد اي رَجل ورَجل

voisins du Taurus, les Isauriens ; ils consentent pourtant à fournir des recrues, spécialement des irréguliers. Leur ville principale « Ǵorǵoûma » s'élevait, dans la montagne, à quelque distance et au nord des célèbres « Pyles Syriennes » ; elle leur a valu, chez les historiens arabes, le nom de *Ǵarâǵima,* (1) connu également des habitants de Syrie (2).

Quand les Arabes entrèrent pour la première fois dans Antioche, les Ǵarâǵima qui, peu de mois auparavant, avaient aperçu l'empereur Héraclius traverser en fugitif leurs montagnes, manifestèrent d'abord l'intention de le suivre et de passer en Anatolie. Puis, voyant le flot arabe expirer aux pieds de l'Amanus, ils se tinrent coi, et les musulmans — c'est l'expression de Balâḏori (3) — ne soupçonnèrent pas leur existence.

Lorsque les Arabes, en s'emparant pour la seconde fois d'Antioche (4), affirmèrent leur intention d'occuper définitivement le pays, les Ǵarâǵima jugèrent à propos de faire leur paix particulière. Comme leur pays n'avait été ni envahi, ni occupé, ils traitèrent non comme des vaincus, mais comme des alliés. Aussi obtinrent-ils des conditions, inouïes dans les conventions des musulmans avec les tributaires. Les Ǵarâǵima, fut-il stipulé, serviraient d'auxiliaires et d'espions aux soldats de l'islam, ils garderaient à ces titres les portes de l'Amanus (5). On éleva près de ces défilés des fortins, où les Mardaïtes tenaient garnison, conjointement avec les « moqâtila » musulmans (6). Ils seraient exempts de la capitation, et, quand ils accompagneraient les armées islamites, ils auraient le droit de jouir des dépouilles, prises sur le champ de bataille.

Ces conditions nous en disent long sur le caractère des Ǵarâǵima : peuple de soldats, prêt à toutes les besognes, ne demandant qu'à se battre et à piller ; de véritables irréguliers, à moitié nomades (7)

(1) Comme les Romains, du nom de la montagne, les avaient appelés « Amanienses ».

(2) Michel le Syrien, II, p. 455. En allant d'Alexandrette à Alep, près de la route carossable et des sources de Ḥammâm, j'ai noté une petite localité du nom de Ǵorǵoûm.

(3) Balâḏori, 156. Sur les Ǵarâǵima = Mardaïtes, cf. Lammens : تسريح الابصار فيما يحتوي لبنان من الآثار II, 41, 46, etc.

(4) Nous en avons parlé en esquissant la conquête de Syrie.

(5) « Masâliḥ » Balâḏori, 162, 3. Sur le sens de « masâliḥ », cf. Ibn Rosteh, 185, 14 ; Ibn al-Faqîh, 111, 14.

(6) Balâḏori, 167, 4.

(7) Vers cité par Qotaiba, 273, 16.

arrivant et disparaissant avec la rapidité de l'éclair (1); qu'il valait mieux avoir pour que contre soi. Avec cela, avides d'indépendance; aussi, à part le service d'auxiliaires, on ne leur demanda le sacrifice ni de leur autonomie ni de leur religion. Celle-ci devait être assez large, pour leur permettre au besoin de servir contre les Grecs, leurs coreligionnaires. Monothélites ou monophysites (2), on l'ignore au juste,— ils ne paraissent pas avoir appartenu à la confession orthodoxe. Leur fidélité à l'égard des musulmans paraît avoir été également intermittente. Tantôt, assure Balâdorî (*loc. cit.*), ils obéissaient à nos gouverneurs; tantôt ils les trahissaient et entretenaient des intelligences avec les Byzantins. Les Arabes auraient bien voulu les punir de ces infidélités, mais il n'était pas facile de les atteindre dans les âpres replis de leurs montagnes. Et puis, assis comme à cheval sur les croupes de l'Amanus, à droite tendant la main aux Grecs de Cilicie, à gauche menaçant les plaines d'Antioche; détenant la clef des «Pyles» (3), ils pouvaient à volonté fermer ces portes aux razzias musulmanes, comme les ouvrir aux invasions grecques. Pendant la période omaiyade, la guerre sur les marches amaniques fut considérée comme le «ğihâd» par excellence (4).

En pleurant la mort de son ami Tauba, assassiné traîtreusement par les Banoû ʿAuf, la célèbre Lailâ al-Aḫyaliya assure qu'elle avait rêvé pour lui une fin plus glorieuse: la mort aux «Pyles grecques» sous les coups des Mardaïtes! (5) Pour calmer les ardeurs révolutionnaires des

---

(1) On disait, par manière de proverbe: Δίκη Μαρδαϊτῶν (Théophane, 610, éd. de Bonn; et A. M. 6169).

(2) Cf. H. de Gubernatis, *Mardaïti e Maroniti*, dans *Rassegna Nazionale*, 16 Juillet 1903.

(3) Les Omaiyades avaient coutume d'exiler en ces parages, ainsi que sur la côte de Phénicie, les chefs arabes indociles. Ṭab., I, 2921, 8 et 16. On y expédia aussi les «mosaiyaroûn» de l'Iraq, compagnons de Mâlik al-Aštar. *Aġ.*, XI, 30, 15. Cela permet de deviner le caractère précaire de la domination arabe en ces parages.

(4) On ne pouvait lui comparer que la guerre sur les marches lointaines du Ḫorâsân. Voir vers d'Ibn Mofarriġ, dans *Aġ.*, VI, 75, 10 a. d. 1; dans Ibn al-Faqih, 37, 3, ḥadiṯ de Makḥoûl: من مُدُن النار انطاكية والطوانة At-ṭowâna: Tyane. Il s'agit ici de l'Antioche anatolienne. Voir, dans Yaʿqoûbî, II, 178, 2 a. d. l., les terreurs du calife ʿOmar I en pensant aux «Pyles» syriennes.

(5) ولكنّما اخشى عليهِ قبيلةً لها بدُرُوب الروم بادٍ وحاضرُ
Qotaiba, 273, 16; *Aġ.*, X, 78, 8; 81, 6.

Iraqains, il suffisait de la menace de les envoyer guerroyer du côté des «Pyles». A la bataille de la Ḥarra, quand, un instant, les troupes syriennes paraissent fléchir, le terrible général Moslim ibn ʿOqba n'emploie pas d'autre moyen pour ranimer les courages (1). Un tel peuple avait droit à des ménagements. Comme on l'a vu, on ne les leur marchanda pas.

Vers 666, au rapport de Théophane, les Mardaïtes, — c'est l'appellation grecque des Ǵarâǵima, — quittèrent la Montagne Noire (2), pour envahir le territoire musulman. L'empereur Constantin IV était parvenu à les détacher de l'alliance arabe (3), et, pendant ou après le siège de Constantinople, avait essayé cette diversion. Ce n'était plus une de ces razzias, dont les Ǵarâǵima étaient coutumiers, mais une invasion en règle. Appuyés de quelques escadrons de cavalerie byzantine et encadrés d'officiers impériaux (4), les Mardaïtes = Ǵarâǵima pénétrèrent cette fois jusqu'au cœur du Liban et ils occupèrent tous les points stratégiques de la longue chaîne syrienne, jusque vers la Palestine. Les chroniqueurs musulmans n'ont pas gardé un souvenir bien net de cette première invasion mardaïte et paraissent l'avoir confondue avec celle qui eut lieu sous ʿAbdalmalik. Comme tous les autres, le consciencieux Balâḏorî (5) commet la même confusion. Certains détails, mentionnés par lui, nous permettent de démêler dans son récit la trace des deux événements.

Pour comprendre l'impression, produite par cette brusque diversion (6),

---

(1) *Aǵ.*, XI, 30; Ṭab., II, 258, 1; 414, 15.

(2) Ou l'Amanus : nouvelle preuve de l'identité des Mardaïtes et des Ǵarâǵima et de leur distinction d'avec les Maronites du Liban. Comp. passage d'*Aǵ.*, XVI, 76, 6, où l'origine persane des Ǵarâǵima est affirmée.

(3) Aussi Michel le Syrien, *loc. cit.*, leur donne-t-il simplement le nom de « Romains »: autre preuve qu'ils n'étaient pas des Libanais indigènes. Cette appellation peut être encore justifiée par le fait que des détachements byzantins ou romains appuyèrent l'invasion mardaïte.

(4) Nous le concluons des textes combinés de Balâḏorî et de Michel le Syrien.

(5) Balâḏorî, 159-160.

(6) D'après Al-Kalbi, « les indigènes (ʿoloûǵ) de Syrie s'appellent Ǵarâǵima ». Ibn-al-Faqîh, 35, 20. L'exagération même de cette assertion montre la terreur, causée par les Mardaïtes. Elle s'explique aussi par la participation des indigènes à la révolte mardaïte. Une autre confusion des auteurs arabes est celle des Ǵarâǵima avec les Ǵarâmiqa (sing.

il faut se rappeler les faits établis plus haut : les Arabes n'avaient pu s'installer dans les montagnes de l'intérieur. C'était une menace pour leur sécurité. L'âpre chaîne, coupant la Syrie du Nord au Sud, la divise en deux sections inégales : l'une continentale, ouvrant sur le désert et sur l'Asie antérieure ; l'autre maritime, toute en côtes, gravitant dans la sphère d'attraction de l'Occident. Entre les deux, des brèches rares et difficilement praticables. Abandonner les montagnes (1) à des peuplades hostiles, encouragées maintenant par la présence des bandes, dont les Arabes avaient pu apprécier la valeur, c'était s'exposer à voir couper les communications des grandes villes de l'intérieur, quartiers généraux des « agnâd », avec la côte méditerranéenne, où la domination arabe de fraîche date se trouvait encore mal assurée. C'était abandonner la Syrie maritime aux dévastations des flottes byzantines (2) ; c'était fournir aux éléments mécontents, s'agitant dans le pays, un centre de ralliement.

On ne tarda pas à s'en apercevoir. Auprès des Mardaïtes vinrent se réfugier une foule d'indigènes et les milliers d'esclaves, que les razzias des Arabes sur terre et sur mer avaient réunis en Syrie. Ces derniers ne demandaient qu'à profiter de la première occasion pour recouvrer leur liberté. Quant aux Syriens proprement dits, l'incident de Ḥoms nous a permis d'entrevoir comment les autorités locales, ne s'inspirant pas toujours des principes libéraux du gouvernement de Mo'âwia, se chargeaient parfois de fournir des motifs aux mécontents. Mais il n'y avait pas que les chrétiens pour aller grossir leurs rangs.

Même après un demi-siècle de gouvernement régulier, beaucoup de chefs arabes n'avaient pu prendre sur eux de renoncer aux mœurs anarchiques de la « Ǵâhiliya. » Les vengeances particulières continuaient à

Ǵarmaqâni). Ces derniers représentent les Araméens de l'ancienne Assyrie. Cf. Ibn Doraïd, *Istiqâq*, 198 ; 265, 12 ; *Aǵ.*, XI, 172, 7.

(1) Le Casius, le Bargylus, non encore occupés par les Arabes. On peut y ajouter le Liban propre : les musulmans y pénétrèrent seulement au XIV[e] siècle. Cf. notre article : *Les Noṣairis dans le Liban*, dans *ROC*, 1902, p. 452-477.

(2) Aboû'd-Dardâ et les « mo'tazil » ses compagnons, ayant refusé de prendre part à la guerre fratricide de Ṣiffîn, se retirent sur la côte, comme sur le point le plus exposé aux attaques de l'ennemi. Dinawarî, 181, 16.

sévir, non seulement entre les particuliers, mais entre les tribus. Si le gouvernement omaiyade serrait de trop près les perturbateurs du repos public, il n'était pas rare de voir un chef bédouin prendre avec ses partisans la direction des « Pyles », ou du « Darb », comme on disait alors. Ce fut par exemple le cas de l'impétueux et vaillant Ǵaḥḥâf ibn Ḥakîm (1). Les Grecs et les Mardaïtes ne manquaient pas d'accueillir ces auxiliaires. Ils favorisaient leurs incursions dans les provinces musulmanes et, en cas d'insuccès, leur assuraient une retraite sur leur propre territoire (2). On devine les embarras, créés par cette situation compliquée à la diplomatie et au gouvernement des Omaiyades, surtout aux époques troublées, comme avant et après la bataille de Ṣiffîn, ainsi que pendant les guerres qui agitèrent le règne de Yazîd et les premières années du califat de ʻAbdalmalik.

Il fallait à tout prix arrêter ce dangereux mouvement, circonscrire l'invasion et, pour cela, s'assurer la neutralité de Byzance, laquelle, on ne pouvait l'ignorer à Damas, avait déchaîné la tempête. Aussi Moʻâwia n'hésita-t-il pas à souscrire à toutes les demandes de l'empereur : tribut annuel de 3000 pièces d'or, la délivrance de 8000 captifs et la livraison de 50 chevaux de race (3).

Soit dit en passant, les Arabes possédaient dès lors une race spéciale

---

(1) *Aǵ.*, XI, 61, 5, etc. Autre exemple, *Aǵ.*, XX, 12, 3 a. d. l.

(2) *Aǵ.*, XI, 60, 61 ; Qotaiba, 245 ; *Ḥamâsa*, 347, en bas.

(3) Dans le premier traité de Moʻâwia avec les Byzantins, au temps de la bataille de Ṣiffîn, les Arabes devaient également livrer un cheval tous les jours (Théophane). Quoique l'Arabie n'ait jamais été une terre favorable à l'élevage du cheval, dès avant l'islam, on trouve des traces nombreuses de l'existence d'une race, spéciale à la Péninsule. Le cheval est fréquemment figuré à côté des inscriptions ṣafaïtiques et ṭamoûdiques. Pour ces dernières, cf. E. Littmann, *Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften*: fac-similés à la fin. Parmi les préislamites, on cite plusieurs «poètes du cheval». Qotaiba, 121, 13; 147, 10; 175, 7. D'autres le décrivent au moins en passant. Il est traité presque comme un objet de luxe (Cf. I. S., *Ṭabaq.*, V, 40, 25 ; Boḫârî, III, 160). On lui fait boire du lait ; on se prive de nourriture en sa faveur. *Ḥamâsa*, 101 d. v. ; *Aṣmaʻiyât* (Ahlwardt), I, 4-13). Rappelons enfin Zaid al-Ḫail et nombreux noms d'anciens Arabes, indiquant un rapport avec le cheval. *ZDMG*, 1886, p. 161. « Cavalier de tel cheval» est le nom favori de plusieurs paladins de l'ancienne Arabie. Qotaiba, 191, 10 ; 192, 16; Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 272, 16 ; 287, 13 ;

de chevaux (1) et le fait était assez notoire pour constituer un des articles du traité de paix.

Sous quelle forme se manifesta l'intervention de l'empereur dans la question des Mardaïtes ? Il est difficile de le préciser. Qu'il ait réussi alors à retirer ces aventuriers du Liban, nous avons de la peine à l'admettre, puisque nous les y retrouverons établis plus solidement que jamais sous ʿAbdalmalik. Il se borna sans doute à les désavouer et leur retira des secours en hommes et en argent (2). Cette attitude des Byzantins, les échecs partiels, infligés aux Mardaïtes par Moʿâwia (3) ; l'établissement, en plein territoire mardaïte, d'une forte colonie de Zoṭṭ (4), les réduisirent momentanément à l'inaction (5). Elle permit au vieux calife de mourir en paix et de mener à bonne fin, — entreprise qui lui tenait alors à cœur, — l'élection de son fils Yazîd.

III

MOʿAWIA ET LES OMAIYADES

POLITIQUE DU CALIFE ENVERS LES MEMBRES DE SA FAMILLE

Nous avons déjà eu l'occasion de faire allusion à l'attitude, adoptée par Moʿâwia vis-à-vis des membres de sa famille. S'écartant sur ce point des traditions de son prédécesseur, le calife ʿOṯmân, il évita de les mettre

Divan de Ḥâtim Ṭaiy, éd. Schulthess, LXII, 1. Voir, dans *Kâmil*, 482-83, une liste des chevaux célèbres dans l'ancienne Arabie.

(1) Contre l'étrange théorie de S. Reinach, (*Comptes rendus de l'Acad.*, 1903, p. 193) que la race des chevaux arabes aurait été importée de l'Afrique septentrionale, plusieurs siècles après le début de l'Hégire. Voir aussi R. Dussaud, dans *Bulletin de la société d'anthrop.* de Paris, 1903, p. 560, etc.

(2) Comme ce fut le cas dans l'invasion mardaïte sous ʿAbdalmalik. Balâḏorî, 160.

(3) Michel le Syrien, II, p. 455.

(4) A Boûqâ. Balâḏorî, 162, 8. On assigne à cet établissement d'autres causes moins vraisemblables. Cf. Balâḏorî, *loc. cit.* et de Goeje, *Migrations des Tsiganes*, p. 20-23.

(5) Comme on l'a dit plus haut, des condottieri Ǵarâǵima réapparaissent à côté des Ǵarâmiqa, sous Yazîd II, dans les guerres de l'Iraq.

en évidence et de leur abandonner, avec sa personne, les rênes du gouvernement (1). Il s'ingénia, au contraire, à leur inculquer que leur intérêt bien compris consistait à servir aveuglément les desseins de sa politique.

Cette attitude était le fruit du calcul plus que de l'impartialité. Non pas que, chez Mo'âwia, l'ambition eût étouffé le sentiment de la famille. Le plus tendre des fils, il se montrera également père modèle (2) et parent dévoué. Il faut lire, dans le recueil de Ibn 'Abd Rabbihi (3), avec quelle tendresse il entoure, dans une maladie, Sa'îd ibn al-'Aṣi, ce parent auquel l'inexorable raison d'état lui avait commandé de retirer le gouvernement de Médine. Nous connaissons la vigueur, déployée par lui pour venger la mort de 'Otmân. La politique, nous le savons également, y eut non moins de part que la piété. Mais enfin des flots de sang avaient été versés pour expier celui du malheureux calife. Mo'âwia pensa avoir le droit de s'arrêter et refusa de se laisser entraîner plus loin non seulement par Walîd ibn 'Oqba, mais par les propres enfants de 'Otmân.

Quand, pour la première fois, il revit, en qualité de calife, la ville de Médine, il alla droit à la demeure de son prédécesseur et parent. Il y fut accueilli par les cris de la fille de la victime, se lamentant sur son père. « Cousine, lui dit Mo'âwia, nos sujets nous ont juré obéissance. En retour, nous leur avons promis le pardon. Si à notre acte de clémence se mêlait alors le ressouvenir du passé, leur soumission n'est pas non plus exempte de regrets. Chacun, la main sur son épée, cherche du regard des compagnons. En violant maintenant nos engagements, nous les pousserions à nous manquer de fidélité. Ce serait ouvrir l'ère de nouvelles difficultés, dont l'issue ne peut être prévue. Mieux vaut être la cousine du commandeur des croyants que disparaître dans la foule des femmes arabes » (4).

Les Omaiyades formaient ses appuis naturels. A ce titre, il ne pouvait se dispenser de les employer. Mais la question, toujours en suspens, de la

---

(1) Comme fit 'Alî, s'entourant surtout de Hâšimites ('*Iqd*, II, 135), après avoir tant reproché à 'Otmân sa faiblesse pour ses parents. 'Alî se vit d'ailleurs acculé au népotisme par l'abstention des principales familles qoraišites, hostiles ou « mo'tazil ».

(2) '*Iqd*, I, 276-77 ; Baihaqi, 294, 10 ; 599, 3.

(3) '*Iqd*, I, 112.

(4) '*Iqd*, II, 304 ; Qotaiba, '*Oyoûn*, 30-31.

succession califale et d'autres considérations d'ordre politique le rendront défiant à l'égard des parents, appelés à partager avec lui l'exercice du pouvoir, et l'empêcheront de leur laisser prendre une trop grande part d'influence.

En véritable Arabe, très accessible aux considérations de clan et de famille, il admettait que les Omaiyades, arrivés avec lui au pouvoir, devaient avoir leur part du gâteau ou « ṭoʿma » (1), comme on disait alors. Mais, ce pouvoir, il l'entendait exercer en leur nom ; se réservant de décider auquel d'entr'eux, et en quelle mesure, il en abandonnerait une parcelle (2). Le fondateur de la dynastie omaiyade s'était promis de discipliner les Arabes ; de les habituer au respect de l'autorité, en commençant par sa propre famille ; ensuite d'introduire dans l'islam le principe dynastique, au profit, il est vrai, des Sofiânides ou plus exactement de sa descendance directe. Ce projet avoué lui valut aussitôt l'hostilité, plus ou moins déguisée, des autres clans omaiyades, en même temps qu'elle régla son attitude à leur égard. Les fils du malheureux calife ʿOṯmân dûrent être les premiers à trouver inégal le partage de la puissance, comme l'avait compris le fils d'Aboû Sofiân. A leurs plaintes, il n'hésitait pas à répondre : « J'ai fixé le pouvoir suprême dans votre famille ; j'ai enrichi vos pauvres et relevé la situation de tous » (3).

La réponse, résumé des obligations que Moʿâwia croyait avoir contractées à l'égard des Omaiyades, ne manquait pas d'à-propos. Si, d'une part, il exécuta loyalement ce programme (4), il faut reconnaître toutefois qu'il se laissa peut-être trop impressionner par le dicton arabe : « *aqârib* ʿ*aqârib* » (5). De là, l'orientation de sa politique vis-à-vis des Omaiyades ;

---

(1) Ou encore مأكلة Ṭab., II, 487, 5. Cf. Ṭab., I, 2831, 7 ; 3397, 6 ; II, 831 ; Yaʿqoûbî, II, 216, en bas ; 262 d. I. ; Dînawarî, 168, 7.

(2) Au début de sa lutte avec ʿAli, Moʿâwia s'adresse à ʿAmrou ibn al-ʿAṣi et néglige Marwân ; ce dernier s'en plaint amèrement. Yaʿqoûbî, *loc. cit.* En revanche, Moʿâwia défend son cousin contre les perfides insinuations d'Ibn Zobair. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 184, 1.

(3) *Aġ.*, XVII, 55 ; Ṭab., II, 177, 17.

(4) L'opinion publique lui rend témoignage sur ce point. Les ʿOṯmânides doivent tout aux Sofiânides. Cf. Ṭab., II, 179, 10-13.

(5) La jalousie entre proches est un thème favori des recueils d'*adab* arabes. Voir le

politique, rappelant son attitude à l'égard des Hàsimites, ces autres parents, plus éloignés, auxquels il s'était si adroitement substitué. Plus encore que pour ces derniers, Mo'àwia se souviendra des liens de famille, le rattachant aux descendants d'Omaiya. En face des autres Arabes, il se prévalait fréquemment de leurs talents, il ne dissimulait pas la fierté qu'il en ressentait (1). Il leur ouvrira volontiers ses trésors, pour subvenir non seulement à leurs besoins, mais à leur luxe (2). A Ibn 'Amir il abandonnera une belle propriété dans le Ḥiǵâz, convoitée par ce dernier (3); à Marwân, la plantureuse oasis de Fadak. Il la reprendra; mais pour la rendre enfin, avec le montant intégral des revenus qu'il en a retirés (4). Le monarque, si attentif à contrôler l'administration financière de ses employés (5), oubliera de demander des comptes aux Omaiyades, à l'expiration des fonctions, remplies par eux (6). Il savait également leur réserver les postes honorables et lucratifs (7); mais il préférait confier à des auxiliaires plus souples les emplois, conférant de l'influence, comme le gouvernement de l'Iraq, véritable vice-royauté, embrassant la section orientale de l'empire musulman. Pour celle-là, il découvrira un *homo novus*, Ziâd, un prétendu fils d'Aboû Sofiân. C'est seulement à titre exceptionnel que, sous son califat, nous voyons son frère 'Otba, préposé à l'Egypte, et un autre Omaiyade, 'Abdallah ibn 'Amir, à Basra. Encore y envoya-t-il ce dernier sur ses pressantes instances, et pour lui permettre de surveiller les intérêts considérables, qu'il y avait engagés (8).

---

chap. de '*Iqd*. I, 233 337 Ce sentiment a dû favoriser l'extension de l'exogamie parmi les Arabes. Autre dicton arabe sur le cousin : عدوك وعدو عدوك . '*Iqd*, II, 119, 16.

(1) Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 181.

(2) Il paie les dettes de Walid ibn 'Oqba, *Aǵ*., IV, 190 ; donne 300,000 dirhems à Sa'îd ibn al-'Aṣi, '*Iqd*, I, 112; il trouve tout naturel d'avoir à liquider la situation, laissée par ce dernier, *Aǵ*., I, 17 ; et accorde des domaines à ses parents. La tradition hostile le lui reproche. Ya'qoûbî, II, 277-78.

(3) Ṭab., II, 69.

(4) I. S., *Ṭabaq*., V, 286, 21, etc.

(5) Ya'qoûbi, II, 264, 4, etc.

(6) Ṭab., II, 69, 10, etc.

(7) Ibn 'Amir, envoyé auprès de Ḥasan pour traiter de son abdication. Ṭab., II, 3 ; 7. Le seul poste de la Mecque représentait un revenu de 100,000 dirhems. *Aǵ*., III, 103, 4.

(8) Ṭab., II, 15 ; I. S., *Ṭabaq*., V, 35, 2. Nombreux canaux, creusés à Baṣra par Ibn

Il ne tarda pas d'ailleurs à le rappeler. Jamais plus il ne consentit à l'y renvoyer, en dépit ou à raison peut-être de l'attachement des Iraqains pour ce fonctionnaire, conciliant et populaire (1).

La race d'Omaiya offrait alors au monde arabe le spectacle d'une étonnante fécondité, une véritable pléthore d'hommes remarquables (2). Nous connaissons déjà Aboû Sofiân et ses fils : Yazîd, Mo'âwia et 'Otba. Cette proportion, suffisante pour illustrer la descendance directe de Ḥarb, ne donnerait qu'une idée imparfaite des ressources que présentaient les autres branches de la famille. Mo'âwia n'aurait pu manquer de s'en féliciter (3) ; si, parmi les Omaiyades, plusieurs ne se fussent rencontrés, se sentant la vocation et les qualités pour aspirer à sa succession. Autre circonstance de nature à éveiller les susceptibilités du calife ! La plupart de ces cousins pouvaient s'appuyer sur une nombreuse couronne de fils : les chiffres oscillaient entre 10 et 20 (4), auxquels le calife ne trouvait à opposer que le jeune et léger Yazîd. En essayant de détrôner 'Abdalmalik, le fils de Sa'îd, 'Amrou al-Aśdaq, montrera plus tard de quoi ces Omaiyades étaient capables.

Parmi ces parents ambitieux, nommons le chevaleresque Walîd ibn 'Oqba (5), frère utérin de 'Otmân; le richissime Ibn 'Amir ibn Koraiz,

'Amir, en vue principalement de ses vastes domaines, Balâḏorî, 357-60 ; après sa mort, ils passent à ses fils. *Ibid.*, 359-60.

(1) Ṭab., II, 178, 8, etc ; I. S., *Ṭabaq.*, V, 31-32. On le considérait comme Iraqain. *Ibid.*, V, 34, 25.

(2) L'*Aǵânî* (XVIII, 71) signale pour cette période كثرة من يرشح للخلافة ; le contexte montre que la remarque s'applique aux Omaiyades. Quand la politique n'était pas en jeu, Mo'âwia s'empressait de reconnaître la capacité des membres de sa famille. Cf. Ǵâḥiẓ. *Bayân*, I, 181.

(3) Ainsi il rend hommage aux qualités d'Ibn 'Amir après sa mort. I. S., *Ṭabaq.*, V, 35, 3.

(4) Ibn 'Amir a 12 garçons ; Marwân, 10 ; Sa'îd, 20 et ne sait où les loger. I. S., *Ṭabaq.*, V, 19, 20 ; 21, 1 ; 24 ; 31, 1. Voir comment Marwân essaie d'impressionner Mo'âwia, en énumérant le nombre de ses fils et de ses parents. *Aǵ.*, XII, 73.

(5) Nawawi, 617, 5. On le regretta à Koûfa, *Aǵ.*, IV, 187 ; sa générosité. *Aǵ.*, IV, 190 ; *Kâmil*, 466. Son portrait, *Aǵ.*, IV, 177, 9. L'aventure à la mosquée de Koûfa a dû être exagérée par la tradition hostile, puisque nous voyons d'excellents musulmans excuser Walîd. Cf. *Aǵ.*, IV, 181, 8 ; Ibn al-Faqîh, 184, 1. Le ḥadîṯ cité (*Aǵ.*, IV, 185) est un anachronisme : Walîd, marié et mohâǵir à Médine, auprès du Prophète, n'a pu

surnommé le plus généreux des Qoraišites (1), proclamé par ʿAlî « le saiyd incontesté de l'aristocratie mecquoise » (*Tabaq.*, V, 33, 14) ; éloge significatif dans une telle bouche ! Voyant la tournure prise par les événements après la bataille de Ṣiffîn, comprenant que l'absorbante personnalité du fils d'Aboû Sofiân ne souffrirait à côté d'elle aucune autre initiative indépendante (2), Walîd paraît s'être dégoûté de la vie publique (3). Mais, jusque dans sa retraite de la Mésopotamie, ce philosophe désabusé des grandeurs continua à troubler le repos de Moʿâwia (4), qui n'ignorait pas l'impression, produite par le brillant Qoraišite sur ses contemporains. La fille du poète Labîd n'hésita pas à lui donner la qualification de « roi » (5), qui ne pouvait être du goût de Moʿâwia.

Mais ceux qui lui inspiraient les plus vives inquiétudes, c'étaient Saʿîd ibn al-ʿAṣi, le type du « saiyd » arabe par sa générosité sans bornes et la noblesse de son caractère (6) ; puis Marwân ibn al-Ḥakam, sans conteste, après Moʿâwia, l'homme pour lors le plus remarquable des Omaiyades (7). Farazdaq s'était contenté de traduire en vers les sentiments de la majorité des contemporains, quand il nous représente « les descendants de Hâšim et ceux de ʿOṯmân, debout (8) autour de Saʿîd, le contemplant, en extase, comme devant le disque de la lune» (9). Si les ʿAlides avaient pu se décider

être présenté à ce dernier, comme petit enfant, au fatḥ de la Mecque. Son éloge par Ḥoṭaiʾa, *Divan*, LVII, 5-6, avec les remarques du scoliaste.

(1) Ṭab., II, 15, l. 13 ; 67, 11 ; I. S., *Ṭabaq.*, V, 31-32 ; *Aḡ.*, XI, 125; XIX, 144 d. l. Cf. ʿ*Iqd*, I, 110. Dans ce dernier texte, il est signalé parmi les « généreux » de Baṣra (cf. vers de Ḥâriṯa, *Ṭabaq.*, V, 34, 25), district où il possédait des biens considérables. Il habita momentanément la Syrie. I. S., *Ṭabaq.*, V, 34-35.

(2) Cela lui fit détester le séjour de Damas. Cf. *Ḥamâsa*, 656, 5 d. ; *Aḡ.*, I, 7.

(3) Voir sa réponse aux gens de Koûfa, Ibn al-Faqih, 185, 1.

(4) *Aḡ.*, IV, 190.

(5) *Osd*, IV, 262, 1 ; Qotaiba, 168.

(6) ʿ*Iqd*, I, 112 ; Ṭab., II, 165-66 ; Ibn Ḥaǵar, 194-95 ; Nawawi, 281. Son attitude envers Marwân ibn-al-Ḥakam ; sa générosité, *Aḡ.*, I, 17 ; ʿ*Iqd*, I, 192. La tradition en a fait le type légendaire de la générosité et de l'urbanité arabes. ʿ*Iqd*, I, 273, ad finem. Son attitude avant la bataille du Chameau atteste sa finesse politique et lui mérite l'approbation de Moḡîra. Ṭab., I, 3103-04 ; I. S., *Ṭabaq.*, V, 23.

(7) Cf. Nœldeke, dans *ZDMG*, 1901, p. 686. Générosité de Marwân, ʿ*Iqd*, I, 85, 10.

(8) Cette expression avait surtout choqué Marwân, le rival omaiyade de Saʿîd. Cf. *Aḡ.*, cité à la note suivante.

(9) *Aḡ.*, XXI, 196, 18-19. Comp. *Aḡ.*, XIX, 21.

à sacrifier leurs rêves d'ambition, c'est en faveur de Sa'îd qu'ils en auraient fait le plus volontiers l'abandon (1). En face de cette figure de grand seigneur, éloquent (2), aimable, aux allures populaires, presque démocratiques, indulgent pour tous les préjugés et toutes les faiblesses, sorte de banquier officiel de tous les gueux de la Péninsule (3), combien effacée devait apparaître la personnalité du frivole Yazîd (4), l'héritier auquel Mo'âwia destinait sa succession politique!

L'influence dont jouissait Marwân était d'une tout autre nature. Son expérience des affaires, avant tout son courage, — il en avait donné des preuves éclatantes en défendant 'Otmân, et à la bataille du Chameau (5),— son énergie et sa décision (6), remplaçaient avantageusement la popularité, qui entourait les Omaiyades, nommés plus haut (7). Sous 'Otmân, son proche parent, il avait été le véritable régent de l'empire arabe. De cette période de sa vie il avait gardé comme la nostalgie du pouvoir. Jamais il ne pardonna à Mo'âwia l'exclusivisme (8), avec lequel il avait su exploiter le drame de Médine. Moins encore que Ibn 'Amir et Sa'îd, il

---

(1) Dans une expédition, Ḥasan et Ḥosain auraient accompagné Sa'îd. Ibn al-Faqîh, 307, 14. Les 'Alides pouvaient lui tenir compte d'avoir refusé de marcher avec 'Aiša. Sa'îd envoie des cadeaux à 'Alî. *Aġ.*, XI, 31 ; I. S., *Ṭabaq.*, V, 21, 12. Ses fils restent en bons termes avec 'Abdallah ibn Ǵa'far. *Aġ.*, XI, 70. — Voir ses bons rapports avec les Hâšimites. *Aġ.*, XXI, 197, ad finem. Les vers de Farazdaq en témoignent également. Parmi les auxiliaires de Mo'âwia, maudits par 'Alî, on rencontre le nom de Walîd, mais non celui de Sa'îd. Ṭab., I, 3360.

(2) Ḥoṣri, I, 59 d. l. ; Ibn Ḥaǵar, II, 194, 1 ; Nawawi, 281.

(3) *Aġ.*, I, 17. Certaines mesures, prises par Sa'îd comme gouverneur de Médine, avaient pourtant prêté le flanc à la satire. Cf. Maqdisi, 98-99.

(4) Que 'Abdalmalik appelait « ma'foûn ». '*Iqd*, II, 176, 1. Cf. *Bayân*, II, 12.

(5) I. S., *Ṭabaq.*, V, 25 ; 26, 10, etc.

(6) Comp. Baihaqî, 58, 1 et Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 263, 8 كان مروان فحّاشا Les chroniqueurs mettent toujours sur son compte les mesures de rigueur, prises par les gouverneurs de Médine. *Aġ.*, II, 171, ad finem; IV, 156. Celles contre les « mohannaṯ » émanent principalement de lui. Voir, dans *Aġ.*, IV, 64 (en haut), comment il procède pour se débarrasser d'une nièce compromettante.

(7) Comme Ibn 'Amir, II, 67 ; '*Iqd*, I, 110-113.

(8) Il lui garde rancune de sa destitution du poste de Médine. Cf. *Aġ.*, II, 82, 18 ; XIII, 72, etc. Son fils 'Abdalmalik qualifie Mo'âwia de trompeur. '*Iqd*, II, 176, 1.

avait renoncé à jouer un rôle politique et ne cachait pas qu'il s'apprêtait à recueillir la succession du calife (1).

Comment ne pas redouter un homme, appuyé sur des fils, aussi intelligents (2) et décidés que leur père, et, comme lui, masquant leur ambition derrière une prédiction, vraie ou prétendue, de Mahomet, leur promettant le pouvoir suprême (3)?

En face de concurrents, disposant de moyens d'action aussi variés, compétiteurs d'autant plus redoutables que leur qualité de proches parents ne permettait pas de les écarter, avec la désinvolture, employée contre les Hâsimites, on comprend les embarras et les inquiétudes du calife. Dans l'impuissance d'attaquer de front leurs visées ambitieuses, dont ils ne faisaient plus mystère (4), Mo'âwia tendit tous les ressorts de sa politique à les décourager. Sa propre expérience lui avait appris comment un exercice prolongé du pouvoir en inspire fatalement le goût. Ne pouvant se dispenser, et désireux d'ailleurs d'utiliser les capacités administratives des descendants d'Omaiya, il s'arrangea de façon à ne pas les laisser longtemps en place, surtout Sa'îd et Marwân, chefs incontestés des deux clans omaiyades les plus influents.

Les fils du calife 'Otmân lui inspiraient infiniment moins d'inquiétude. Pouvait-il ignorer le peu de cas qu'en faisaient les contemporains (5)? Un poste dans la lointaine et difficile province du Ḫorâsân (6) suffisait pour apaiser les plaintes (7) de ces derniers.

---

(1) *Aǵ.*, XVIII, 71 ; Mas'oûdî, V, 72.

(2) Dès lors nous voyons Marwân consulter le futur calife 'Abdalmalik. *Aǵ.*, II, 84 ; surtout Ṭab., II, 411-412.

(3) *Aǵ.*, XII, 74, 6 a. d. l. ; 76, ad finem. Ibn Zobair s'efforce d'éveiller les défiances de Mo'âwia contre Marwân. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 183-84.

(4) Comp. *'Iqd*, I, 161, 7 a. d. l. : « ils espèrent recueillir ta succession, comme toi celle de 'Otmân».

(5) Voir vers cités dans Ṭab., II, 179, 8, etc. 'Obaidallah, fils de Ziâd, pendant le gouvernement de Sa'îd ibn 'Otmân, maintient son lieutenant au Ḫorâsân. Impossible de pousser plus loin le sans-gêne. Ṭab., II, 179-80.

(6) *Aǵ.*, I, 18 ; XVII, 52 ; XVIII, 71, 21; Ya'qoûbi, *Géogr.*, 297; Ṭab., II, 177.

(7) Voir, dans *Aǵ.*, XVII, 88-89, ce qu'était devenue la descendance de 'Otmân, quelques années après la mort de Mo'âwia. Voir aussi, *Aǵ.*, XVII, 56, l. 20, le jugement de ce dernier sur Sa'îd ibn 'Otmân. Cf. Ṭab., II, 179, 8, etc. Il meurt assassiné par ses

Au Ḥiǵâz, seul un membre de la famille régnante avait chance de se faire accepter. La position, jointe au gouvernement d'autres districts de la Péninsule (1), avec la direction du ḥaǵǵ (2) qui s'y trouvait fréquemment annexée, était lucrative (3) et surtout honorable. En dépit de l'importance prise par la Syrie et par Damas, comme centre de l'empire, le Ḥiǵâz, aux yeux des musulmans, demeurait la terre privilégiée, et Médine la capitale religieuse de l'islam et la gardienne du «minbar» du Prophète, cet insigne extérieur du pouvoir suprême (4). L'émir de cette ville était, pour les nomades, l'homme en vue de l'Arabie, le premier après le calife, dont il était presque le vicaire au spirituel (5). Dans leurs difficultés, les Bédouins songent d'abord au gouverneur de Médine (6), comme ils auraient fait au temps du califat patriarcal. Moʿâwia se trouve réduit à provoquer pour ainsi dire leurs recours à sa justice supérieure et se montre extrêmement flatté, quand ils en appellent à lui des décisions de ses représentants au Ḥiǵâz (7). Bien avant les Omaiyades, Médine avait fini par absorber ce qui restait encore des forces vives de la Péninsule, lentement dépeuplée par les incessantes guerres de l'islam. Aussi est-ce un thème favori des chroniqueurs du règne du calife ʿOmar I, de nous dépeindre l'angoisse des

---

esclaves. *Aǵ.*, I, 18 ; II, 84. Un autre fils de ʿOṯmân, Walîd, est un alcoolique. *Aǵ.*, II, 80-81. On en retrouve un autre, Ḫâlid, occupé à boire avec Aḫṭal. Voir le divan de ce dernier (Ms. de Bagdad), 174. Comp., dans Masʿoûdi, IV, 252, le portrait peu flatté des fils de ʿOṯmân : Abân, fils de ce calife, s'occupe d'études. Nawawî, 125, 126. Louche, muet, paralytique, il était horriblement défiguré par la lèpre. Ibn Rosteh, 221, 7, etc ; I. S., *Ṭabaq.*, V, 133. *Ibid.*, 111-114 : notices des fils de ʿOṯmân.

(1) Comme le Yamâma p. ex., sous l'émirat de Marwân à Médine. Cf. *Aǵ.*, IX, 36.

(2) امير على المدينة وعلى الموسم Baihaqî, 59, 11, comme on s'exprimait d'ordinaire.

(3) Sous ʿAbdalmalik, un Maḫzoûmite ayant à choisir entre un cadeau de 100,000 dirhems et le gouvernement de la Mecque se décide pour ce dernier. *Aǵ.*, III, 103, 4.

(4) C'est à ce titre, et non comme relique, que les Omayades tentent de le transporter à Damas.

(5) C'est l'émir de Médine, et non de la Mecque, qui préside le pélerinage.

(6) *Aǵ.*, IV, 134, 7.

(7) ʿ*Iqd*, I, 161 ; Qalqaśandi, I, 156-57. Comparez l'exclamation du Bédouin, saluant ʿOtba, frère de Moʿâwia et gouverneur de la Mecque, du titre de calife. Voir références plus loin.

vieux parents, demeurés seuls sous la tente, pendant que les fils guerroyent au loin (1).

Dans ce centre de toutes les réactions antidynastiques, devenu, surtout depuis l'abdication de Ḥasan, fils de ʿAlî, le refuge des mécontents (2), Moʿâwia avait moins à redouter de voir ses parents se créer un parti. Cette considération paraît l'avoir rassuré à moitié. Redoutant une entente entre les Hâšimites et les Omaiyades du Ḥiǵâz, — éventualité peu vraisemblable, mais dont il croyait devoir prévenir les conséquences, — le calife, d'ordinaire si conciliant, profitait de toutes les occasions, pour mettre ses proches aux prises avec ceux du Prophète (3). Poussant les précautions jusqu'au machiavélisme, et dans le but de prévenir une coalition des Omaiyades du Ḥiǵâz, le peu scrupuleux souverain n'hésitait pas à entretenir la division (4), qui partageait les diverses branches de sa famille (5).

Voici d'ailleurs comment s'y prenait Moʿâwia pour mettre à l'essai les Omaiyades. Ainsi que dans l'Iraq, où il lui répugnait de réunir en une seule main le gouvernement des deux grandes cités (al-miṣrân) de Koûfa et de Baṣra (6), il ne se pressait pas d'établir au Ḥiǵâz l'unité d'administration : il préférait exploiter la rivalité entre les villes de cette province, comme il avait déjà mis à profit les dissensions, partageant les divers clans omaiyades. Moʿâwia commençait donc par confier à ses parents la ville de

(1) Voir par ex. *Aǵ.*, XII, 40 ; XXI, 68-69 ; Baihaqî, 588.

(2) Voir, dans Ṭab., II, 166, 2, etc, comment Saʿîd ibn alʿAṣi dépeint les difficultés de la position du gouverneur au Ḥiǵâz. M. Sachau exagère la solitude de Médine vers cette époque : « Es würde in Medina still, grabesstill. » Introduction à I. S., *Ṭabaq.*, III[1]. Nous dirons ailleurs avec quelle fureur on s'y amusait. C'était assurément le plus grand centre de l'aristocratie musulmane.

(3) Voir nombreux traits, cités dans Baihaqî, 79-84. Saʿîd ibn alʿAṣi n'y figure jamais; cette circonstance a pu augmenter les défiances du souverain.

(4) *Aǵ.*, XII, 73 ; Ṭab., II, 164-66 ; Ibn al-Aṯîr, II, 212-213.

(5) Marwân se trouvait en mauvais termes non seulement avec Saʿîd (*Aǵ.*, II, 81 d. l.; Ṭab., II, 166, 3); mais encore avec Walid ibn ʿOtba, neveu de Moʿâwia (*Aǵ.*, II, 82-83) et en général avec tous les Sofiânides (*Aǵ.*, XII, 72) ; à leur tour en mauvaise intelligence avec les autres clans Omaiyades (ʿ*Iqd*, II, 143). Marwân s'en prenait parfois aux « ḥalif » de la famille d'Aboû Sofiân. *Aǵ.*, II, 82, 4 ; 83.

(6) Ibn Rosteh, 195, 15.

Ṭâif (1). Si l'expérience était satisfaisante, il y joignait la Mecque, et, en dernier lieu seulement, Médine, le véritable cœur de l'Arabie (2). Cette combinaison (3) devait à la fois récompenser la capacité administrative et servir l'aiguillon au loyalisme des élus.

Il ne tardait pas à remplacer l'Omaiyade, gouverneur au Ḥigâz, par un autre membre de la famille (4). C'est ainsi que Marwân ibn al-Ḥakam succédait périodiquement à son cousin Sa'îd (5) dans le gouvernement des deux villes saintes. Pour reconnaître le mérite de fonctionnaires aussi éminents, le calife y joignait d'ordinaire la direction du ḥaǵǵ (6) avec l'administration de Ṭâif (7). Tout le monde, sans en excepter les Omaiyades du Ḥigâz (8), avait fini par s'habituer à ce roulement administratif, dont Mo'âwia ne prenait plus même la peine de déguiser la signification (9), et l'on disait par manière de proverbe : « une année Sa'îd, une année Marwân » (10). De leur côté, les annalistes postérieurs ont achevé d'y perdre leurs notions de chronologie et, pour dater les événements survenus au Ḥigâz pendant cette période, ils hésitent fréquemment à les placer sous le gouvernement de Marwân ou de Sa'îd (11). Comme Mo'âwia

---

(1) Localité sans signification religieuse, ni même politique.

(2) Ṭab., II, 167, 2, etc.

(3) Voir *ibid.* les réflexions plaisantes que suggérait cette combinaison.

(4) Dates et références, indiquées par Nœldeke, *ZDMG*, 1901, p. 686 ; '*Idq*, I, 112 (au lieu de يديل lisez يبدل); I. S., *Ṭabaq.*, V, 24, 3, etc ; 26, 17, etc.

(5) كان معاوية يعاوم بين مروان وسعيد *Ḥamâsa*, 689, l. 1.

(6) En l'absence d'un titulaire, officiellement nommé par le calife, elle revenait de droit à l'émir de Médine. *Aǧ.*. III, 107. Le poste est ambitionné par Ziâd, déjà vice-roi de l'Orient. Cf. Ya'qoûbî, II, 273, 1.

(7) Cf. *Aǧ.*, II, 81, 2 a. d. l. ; XII, 72, 7 ; XIX, 21 ; XXI, 197, 6 ; la locution جُمع له الحرمان . *Aǧ.*, I, 23.

(8) *Ṭab.*, II, 85, 17.

(9) *Aǧ.*, XII, 72.

(10) *Aǧ.*, XVI, 61 ; *ZDMG*, LIV, p. 442.

(11) Comp. *Aǧ.*, VIII, 123 ; XXI, 271, 20 ; Nawawi, 281. Gouverneurs distincts pour les villes saintes. Cf. Ṭab., II, 67, 81. Sa'id, gouverneur de Médine, confie la Mecque à son fils. '*Iqd*, II, 194. Sur les gouverneurs omaiyades de cette dernière ville, cf. Wüstenfeld, *Chroniken*..., II, p. 164-65.

savait les deux cousins en mauvaise intelligence (1), — résultat auquel, nous l'avons vu, sa politique n'était pas étrangère, — il était assuré de voir le dernier gouverneur, nommé par lui, annuler l'avance prise par son prédécesseur (2) et rétablir ainsi l'équilibre au profit des descendants d'Aboû Sofiân.

Très attentif à suivre les affaires du Ḥigâz, Moʿâwia ouvrait un des premiers le « barîd » ou courrier de Médine (3). Après la lecture de ces messages, où ses agents secrets l'informaient des plus menus détails (4), il envoyait fréquemment gourmander ses représentants dans les villes saintes (5). La vivacité de ces réprimandes et des menaces, qui les accompagnaient, même à l'adresse du bienveillant Saʿîd (6), pourrait surprendre chez un calife dont le « ḥilm » avait passé en proverbe (7), si on ne devinait l'inspiration, qui les avait dictées. On éprouve plus de peine à innocenter le caractère provocateur d'autres mesures. Grand bâtisseur, Moʿâwia, la tradition l'assure, aurait trouvé moyen par ses constructions d'enlever l'air et la lumière aux maisons de Saʿîd et de Marwân à la Mecque (Azraqî, 451).

Le moins résigné des Omaiyades pour accepter cette situation était sans contredit Marwân. Il trouvait avec raison que la révolution de Médîne avait principalemement profité au puissant cousin de Damas, le réduisant pour ainsi dire « au rôle de sujet des Sofiânides », comme ses ennemis ne manquaient pas de le prétendre (8). Marwân ne se gênait pas à l'occasion pour exhaler — fût-ce en vers (9) — son mécontentement (10);

---

(1) *Aǧ.*, XIX, 21; XXI, 196, 20.

(2) Ainsi Saʿîd abrogeait d'ordinaire les sévères mesures de police, prises par Marwân.

(3) *Aǧ.*, II, 82, 1, etc.

(4) *M. S.*, I, 125; Ḥoṣrî, I, 65.

(5) *Aǧ.*, II, 82, 4; 83. J'ignore le motif de l'irritation de Moʿâwia contre Saʿîd, à laquelle fait allusion *Aǧ.*, IX, 64.

(6) *Aǧ.*, II, 88, 1.

(7) Voir plus loin l'étude, que nous consacrons à la qualité maitresse de Moʿâwia.

(8) Schulthess, Naǧâšî, *ZDMG*, LIV, p. 446, 2 a. d. l. وبنو اميّة فيكمُ كالآمرِ

(9) *Aǧ.*, IV, 139, 3 a. d. l.

(10) *Aǧ.*, XII, 72; 74. Son fils ʿAbdalmalik l'imite. ʿ*Iqd*, II, 176, 6. Devenu calife, il supprimera les pensions des Sofiânides, ʿ*Iqd*, I, 175; le frère de Marwân prendra la liberté

en quoi il fut fréquemment suivi par les fils de ʿOṯmân (1), toujours prêts à invoquer la mémoire du calife « martyr » (2), et oubliant volontiers leur incapacité personnelle (3). Mais cette mauvaise humeur n'alla jamais au delà de reproches et de menaces, accueillis par Moʿâwia avec son sang-froid habituel (4) et une facilité de réplique vraiment déconcertante. Le fils de Ḥakam, en insistant sur le nombre de ses enfants, fait-il allusion aux infortunes paternelles de Moʿâwia (5), le calife répond : « Comme l'aigle alors! Sa progéniture est peu nombreuse, mais ce sont des aiglons! » (6)

Appuyé par Ibn ʿAmir et Saʿîd, Marwân commença par combattre la candidature de Yazîd I au trône des califes (7). Mais quand, en face de l'inflexible résolution du vieux monarque(8), il eut compris l'inutilité de son opposition, l'esprit de discipline, propre aux Omaiyades (9), l'emporta et il appuya une mesure (10), destinée à maintenir le pouvoir dans la famille d'Omaiya. Dès que cet intérêt primordial était en jeu, on voit Marwân, Saʿîd, Ibn ʿAmir(11), les fils de ʿOṯmân, oublier leurs dissentiments particuliers, pour faire cause commune (12) et maintenir la suprématie de la famille.

---

de critiquer la politique de Moʿâwia. ʿ*Iqd*, II, 290 d. l., 291 ; *Aḡ.*, XII, 72-73. Sous ʿAbdalmalik, Ḫâlid, fils de Yazîd, favorise la révolte de ʿAmrou al-Aśdaq. I. S., *Ṭabaq.*, V, 168, 19, etc.

(1) *Aḡ.*, XVII, 55.

(2) Il est appelé « śahid », *Aḡ.*, X, 159, 6; XIV, 165; « maẓloûm », I. S., *Ṭabaq.*, V, 173, 13; *Aḡ.*, XVII, 88, 89; ʿ*Iqd*, II, 190; Ṭab., II, 165, 4; « ṭaiyb », Ṭab., II, 421, 13; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 104.

(3) Voir plus haut. Le général syrien Moslim, après la Ḥarra, leur applique des qualificatifs méprisants. Ṭab., II, 421, 13.

(4) Masʿoûdî, V, 72 : comp. V, 18; surtout, *Aḡ.*, XII, 72-73.

(5) Son second fils ʿAbdallah était imbécile.

(6) *Aḡ.*, XII, 73, 3 a. d. l.

(7) *Aḡ.*, XVIII, 71.

(8) Comp., dans *Aḡ.*, II, 84, 3, réponses de Marwân à son fils ʿAbdalmalik.

(9) Comp. les réponses de Saʿîd ibn al ʿAṣi à Moʿâwia. Ṭab., II, 165, 1, etc; 166, 6.

(10) Cf. ʿ*Iqd*, II, 308.

(11) Moʿâwia lui avait confisqué une propriété. Ṭab., II, 69. Comp. l'attitude de Saʿîd et de Marwân au moment des funérailles de Ḥasan, fils de ʿAlî. Yaʿqoûbî, II, 267, 9.

(12) Masʿoûdî, V, 19. Il faut traduire ولاء non par « droit de tutelle», mais par « qualité de maulâ ».

La prépondérance de Médine en Arabie explique le petit nombre des Omaiyades (1), demeurés à la Mecque, à l'exception des Banoû Naufal, leurs parents éloignés (2). D'autre part, la politique soupçonneuse de Mo'âwia nous permet de comprendre pourquoi, au lieu de poursuivre sa migration vers le Nord, comme il l'avait fait après le fatḥ de la Mecque, le clan omaiyade continua à résider à Médine (3), demeurée son centre, excepté pour les descendants directs de Mo'âwia. A la fin du règne de ce prince, il y formait, en y comprenant la suite de *maulâ* et de serviteurs, un groupe d'environ 3000 personnes (4), capables de porter les armes (5).

Ce nombre ne doit pas nous surprendre. Dans les années de détresse, des Arabes venaient se vendre eux-mêmes aux grands personnages, afin d'entrer par ce moyen dans leur famille. Pour les Marwânides, nous connaissons des exemples contemporains (6). Et puis, l'éclatante fortune des Banoû Omaiya avait amené la découverte de nombreux parents, plus ou moins authentiques, désireux de greffer leur arbre généalogique sur celui de la dynastie (7). A Médine, les Omaiyades se trouvaient chez eux et s'y comportaient comme de véritables autochtones. On le vit bien, lorsqu'au début de la révolte d'Ibn Zobair, on voulut les expulser de cette ville (8). Ce qui les émeut alors, c'est moins leur propre sort que la terrible répression qu'ils prévoient pour leur patrie aimée. On les soupçonna même à Damas de pactiser avec l'anticalife et avec les 'Alides (9), soupçon autorisé

---

(1) Comp. *Aġ.*, III, 110, 18. Omaiyades et Maḫzoûmites au Ḥigâz sous 'Abdalmalik ; Omaiyades à la Mecque sous Ibn Zobair. Azraqî, 140.

(2) Qalqaśandî, I, 25; I. S., *Ṭabaq.*, V, 330.

(3) Ibn 'Amir paraît s'être retiré à la Mecque. Ibn al-Aṯir, III, 223, 3 a. d. l.

(4) *Aġ.*, I, 14, 9, etc. Nous ne parlons pas des « ḥalif » omaiyades, fréquemment nommés, p. ex. *Aġ.*, II, 80, 7; IV, 41; Balâḏorî, 91, 5; 100, 10; Dînawarî, 122, 14; notices dans I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 62-68; V, 44, 5; 46, 4; *Osd*, IV, 103, en bas; Ṭab., II, 238, 20; Azraqî, 440, 8; 457, 458.

(5) D'autres sources, comme *Ṭab.*, II, 406, 16, donnent un chiffre moins élevé.

(6) Cités dans *Aġ.*, IX, 37. A cause de la défense d'asservir un musulman, ces esclaves passaient officiellement pour maulâ. *Ibid.*

(7) *Aġ.*, X, 104.

(8) *Aġ.*, I, 13, 7, etc.

(9) Cf. Ṭab., II, 397, 2, etc.

par l'attitude équivoque de plusieurs d'entre eux. Dans ses variations poétiques, un fils de Walîd ibn ʿOqba déclare préférer le séjour de Médine à celui de Damas et les charmes du ʿAqîq (1) à la verte oasis de la Goûṭa (2).

Si l'on en excepte ʿOtba, le frère préféré du calife (3), et certaines branches bâtardes de la famille des Omaiyades (4), rien ne paraît les avoir attirés à Damas (5) auprès du puissant parent, si jaloux de son autorité. Les constructions et les palais omaiyades, signalés par les auteurs (6) dans la capitale syrienne, appartiennent à la période des Marwânides, principalement au califat de Walîd, à l'exception pourtant de la Ḫaḍrâ', œuvre de Moʿâwia. Celui-ci y réside, au milieu de ses Syriens et de ses autres collaborateurs ; nous apprendrons bientôt à les connaître, et seuls, à l'exclusion des Omaiyades, nous les retrouverons au lit de mort du vieux souverain. La tradition s'égare, quand elle nous le montre fréquemment entouré à Damas des Omaiyades et de ʿAmrou ibn al ʿAṣi (7), ou bien ces renseignements se rapportent à la période des « wofoûd » ou états-généraux de l'empire arabe (8). Si Moʿâwia n'a rien fait pour sortir de l'isolement, où le laissaient les siens, c'est que, en dépit de ses récriminations (9), l'avisé politique se trouvait mieux de cette solitude superbe.

Même sous Yazîd, un Omaiyade du Ḥigâz ne pourra visiter la cour

---

(1) Vallée près de Médine.

(2) *Ḥamâsa*, 656 ; *Aǧ.*, I, 7.

(3) On le trouve à ses côtés, dans l'intervalle entre les missions, remplies par lui. ʿ*Iqd*, II, 134.

(4) *Aǧ.*, X, 104, 1.

(5) Cette situation se modifiera après la révolte de Médine (I. S., *Ṭabaq.*, V, 26, en bas). Dès lors, les Omaiyades se fixeront en Syrie; plus que cela, ils deviendront hostiles au Ḥigâz. Cf. ʿ*Iqd* II, 142, 8. Les qualifications injurieuses, données à Médine, datent de cette période. ʿ*Iqd*, I, 147, 8. Ils garderont rancune de leur expulsion. Baihaqî, 510, 1, etc.

(6) Maqdisî, 156, 20 ; *Aǧ.*, X, 131 ; Yaʿqoûbî, *Géogr.*, 326, 3.

(7) Voir p. ex. *Kitâb al-Faḍâil*, 454; ʿ*Iqd*, II, 141, 172; Baihaqî, 70; Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 138, 147, 148; *Aǧ.*, XI, 112. A son passage par Médine, les Omaiyades de cette ville viennent lui faire leur cour. ʿ*Iqd*, I, 159-60.

(8) Cf. Ṭab., II, 206, 12. Il en sera question dans l'étude suivante.

(9) Ṭab., II, 166, 5.

syrienne sans provoquer les remarques désobligeantes de Ḫâlid (1), fils de ce calife (2) et des Syriens, qui les traiteront en bloc de « bohémiens » et « d'intrus » (3). On ne pourra donc s'étonner, après cela, du manque de zèle, manifesté par la plupart des Omaiyades, employés par Moʿâwia, dans l'accomplissement de leurs fonctions. On comprendra l'absence, chez ces princes, de ce dévoûment, qui distingua Ziâd. Ils se souciaient peu de travailler à la consolidation du pouvoir trop personnel de Moʿâwia. Ainsi pensaient et agissaient, nous l'avons vu, Ibn ʿAmir (4) dans son gouvernement de Baṣra, Walîd ibn ʿOqba et même l'excellent Saʿîd le jour, où ils négligèrent de se trouver aux côtés de Moʿâwia pendant et après la bataille de Ṣiffîn (5).

Cette indifférence des Omaiyades, ajoutée à d'autres considérations, déjà signalées, a pu contribuer à la haute fortune de Ziâd, en engageant Moʿâwia à chercher au dehors le point d'appui, qu'il ne trouvait pas dans sa famille. Ce fut pour les Omaiyades une nouvelle occasion de manifester leur mécontentement. Leur hostilité contre le tout-puissant gouverneur de l'Iraq devint une des formes de leur résistance à l'égoïsme politique du calife (6). Ils criblèrent de leurs épigrammes (7) le nouveau frère de

(1) *ʿIqd*, II, 143, ad finem; *Aǵ.*, XVI, 90, 4. Sous le règne de ʿAbdalmalik, le jour de l'enterrement d'une descendante de ʿAlî, on ne trouva pas un seul Omaiyade à Médine, s'il faut ajouter foi à une amusante histoire de l'*Aǵâni*, XVII, 88-89.

(2) Yazîd lui-même ne les ménageait pas davantage. Comp. *Aǵ.*, XII, 74, 9 a. d. l.; XIII, 148, 8; XIV, 122. Voir, dans Ṭab., II, 421, 13, comment Moslim ibn ʿOqba les traite. Dinawarî, 236, 1, etc.

(3) *Aǵ.*, VIII, 188 d. l.; *Ḥamâsa*, 659, v. 5.

(4) Ayant annoncé à Moʿâwia qu'il avait gracié des rebelles: « Plus de vigilance, répondit le calife, t'aurait épargné cette mesure. » Ṭab., II, 16.

(5) I. S., *Ṭabaq.*, V, 34 d. l.; *ʿIqd*, II, 143, 4. Il faut faire une exception en faveur de Marwân, lequel a toujours pris au sérieux ses devoirs de gouverneur. Masʿoûdî, IV, 353 fait figurer Walîd ibn ʿOqba à Ṣiffîn. Cf. Dinawarî, 179, 15; 187, 7. Dans le premier passage, un Walîd est nommé sans désignation de patronymique. Dans le second, c'est Walîd ibn ʿOtba. Ce dernier, un tout jeune homme à la mort de Moʿâwia, n'a pu combattre à Ṣiffîn.

(6) *Aǵ.*, XII, 73. Pour l'hostilité entre Ziâd et Ibn ʿAmir, cf. Ṭab., II, 69-70; Aboû'lfidâ, *Histoire*, I, 190; Ibn al-Faqîh, 190, 2.

(7) Ainsi firent les deux ʿAbdarraḥmân: le premier, frère de Marwân; le second, fils de

Mo'âwia et, en même temps, couvrirent de leur protection les poètes qui l'attaquaient, comme le fameux Farazdaq. Sa'îd ibn al-'Aṣi refusa sa fille (1) à Ziâd. Le vice-roi de l'Orient s'attira parfois ces représailles par son attitude provocante. Alors qu'il gouvernait déjà la moitié de l'empire, ne s'avisa-t-il pas de réclamer le Ḥiǵâz et la direction du ḥaǵǵ, un fief réservé jusque-là à Sa'îd et à Marwân (2)? Où s'arrêterait cette ambition? Elle suffit à expliquer l'irritation des Omaiyades contre cet intrus (3).

En parcourant les annales du règne de Mo'âwia, on se douterait difficilement que le calife ait eu des frères. Nous connaissons déjà la valeur et les brillantes qualités (4) de 'Otba, fils de Hind comme Mo'âwia, et, à ce titre, spécialement cher au calife (5). Celui-ci aimait à récompenser son dévoûment éclairé (6), en lui confiant les missions les plus délicates, comme d'accompagner à la conférence de Adroḥ (7) le trop habile 'Amrou ibn al-'Aṣi, pour l'assister et le surveiller au besoin. Il lui confia encore (8) la direction du pélerinage (9), hautes fonctions, réservées au calife et, à son défaut, aux premiers personnages de l'empire (10), au demeurant, purement honorifiques. Il lui confia aussi le gouvernement de la Mecque et de l'Egypte, (11) pendant lequel il mourut (12).

Omm al-Ḥakam. Cf. Mas'oûdî, V, 26; Ibn al-Aṯîr, III, 223; *Aǵ.*, XII, 74; XVII, 57; Azraqî, 451: Ṭab., II, 194.

(1) *'Iqd*, III, 277.

(2) Ya'qoûbî, II, 273.

(3) انت زيادة في آل ابي سفيان lui dit un poète omaiyade.

(4) Sa discrétion et sa loyauté envers Mo'âwia. Qotaiba, *'Oyoûn*, 59, 7, etc.

(5) Ṭab., II, 210. Voir les égards que lui témoigne Mo'âwia. *'Iqd*, II, 134. Ce dernier enlèvera le gouvernement de Médine à Marwân, pour le confier, en dépit de son jeune âge, à Walîd, fils de 'Otba. Baihaqî, 57, ad finem; Ṭab., II, 217.

(6) Dinawarî, 167, 7; 168-69.

(7) *Osd*, III, 360: les Śî'ites maudissent sa mémoire, cf. *WZKM*, XV, p. 332, attestant de la sorte l'importance des services, par lui rendus à son frère. Voir, dans Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 177, le remarquable programme, tracé par lui au précepteur de ses enfants.

(8) Et aussi à son demi-frère 'Anbasa. Ṭab., II, 27.

(9) Ṭab., II, 4, 16, 84, 86; Ya'qoûbî, II, 284: Mas'oûdi, IX, 57-58.

(10) Elles sont disputées entre l'émir de Médine et celui de la Mecque. *Aǵ.*, III, 107-108, 110.

(11) Il songea aussi à lui confier l'Iraq. Ṭab., II, 15.

(12) *Ḫamis*, II, 297, 6: Ya'qoûbî, II, 264.

Son administration en cette dernière province rappelle plus l'énergie de Marwân que le « ḥilm » de son frère Mo'âwia (1). 'Otba paraît avoir accepté de bonne grâce sa position effacée. Salué en pleine mosquée de la Mecque du titre de calife, il repoussa énergiquement cette qualification, peut-être une tentative déguisée de pronunciamento (2). En retour de ce dévoûment intelligent, le calife s'empressait de le combler d'attentions (3). C'était, nous l'avons vu, la tactique adoptée par le souverain envers les membres de sa famille (4), assez souples pour imiter la résignation de 'Otba (5). S'il leur préfère parfois des fonctionnaires étrangers, — nous connaissons déjà son goût pour les Ṯaqafites (6), plus maniables que les Qoraišites, — il n'hésitait pas à les faire souvenir que leur fortune leur venait de Qoraiš, c'est-à-dire de la maison régnante (7).

Sans rompre la cohésion des membres de sa famille (8), sans s'attirer leur inimitié, le fils d'Aboû Sofiân manœuvra assez habilement pour ne pas laisser leur entente devenir trop intime, pour contenir les visées de leur ambition personnelle et les faire converger vers la consolidation de la dynastie. A l'occasion, il n'oubliait pas de leur rappeler leur dépendance à son endroit, en prononçant contre eux dans des questions litigieuses, au risque de réjouir les Hâšimites (9). Les cent coups de fouet qu'il fit admi-

(1) *Kitab al-Fâḍil*, 319, etc; '*Iqd*, II, 196.

(2) *Al-Fâḍil*, 320. Le même trait est répété dans '*Iqd*, II, 95. Sur 'Otba gouverneur de la Mecque, cf. *Kâmil*, 202, 3 ; et liste des gouverneurs de la Mecque, dans Wüstenfeld, *Chroniken der Stadt Mekka*, II, p. 164. L'aventure lui arriva pendant qu'il dirigeait le pélerinage annuel. Comp. Ḥoṣri, II, 99, lequel fournit certaines variantes intéressantes.

(3) Ṭab., II, 210; '*Iqd*, II, 134.

(4) Il rend ou retire un domaine à Marwân, d'après les oscillations de dévoûment chez ce dernier. I. S., *Ṭabaq.*, V, 286, 21, etc.

(5) Il rend à Ibn 'Amir une propriété qu'il lui avait confisquée. Ṭab., II, 69. Voir, dans '*Iqd*, II, 134, avec quels égards il traite 'Aqîl, frère de 'Ali, devenu aveugle : Sa'îd ibn al-'Aṣi, etc.

(6) Ya'qoûbî, II, 278, 6 ; Ibn al-Aṯîr, III, 219, 14.

(7) Ṭab., II, 207-08.

(8) Cf. Mas'oûdi, V, 19.

(9) Mas'oûdî, V, 19-20 ; *Aġ.*, XVI, 68-69. Ses prévenances pour Ḥasan, fils de 'Alî, provoquent la jalousie de Marwân. Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 148, 13.

nistrer au poète 'Abdarraḥmân, frère de Marwân (1); le retrait de l'important domaine de Fadak, précédemment concédé par le calife à son cousin (2) n'avaient sans doute pas d'autre but, comme aussi l'humiliante obligation imposée à ce dernier, gouverneur de Médine, de retirer dans la chaire de la mosquée une pénalité infligée par lui (3).

Parfois, de la façon la plus inopinée, le calife se rappelait sa qualité de chef des Omaiyades et le devoir de veiller sur l'honneur de la famille (4). Marwân — toujours lui! — avait une parente, véritable « sportswoman ». Passionnée pour tous les exercices physiques, elle sortait publiquement à cheval dans les rues de Médine et prenait part avec des compagnes à des courses, où, selon l'expression de l'*Aġânî*, elle exhibait ses mollets. Jusque-là l'islam n'avait pu encore faire accepter la claustration complète du sexe (5). Le vieux souverain, très sévère sur les convenances, se contenta de transmettre à Marwân le message suivant: «Débarrasse-toi de la fille de ton frère!» Il entendait sans doute qu'on mît un terme à des excentricités, qu'il trouvait déplacées chez une parente du calife. Ce fut l'arrêt de mort de la malheureuse écuyère, comme on peut le voir dans le recueil, cité par nous (6).

Nous avons le droit de juger sévèrement certains moyens, employés pour sauvegarder son autorité et le prestige de son gouvernement. Aux yeux du souverain, le repos de l'empire et l'intérêt dynastique primaient tout. La plupart des annalistes musulmans n'ont pas pensé différemment; ils ont réservé toute leur sévérité pour d'autres mesures, adoptées par le calife au préjudice de leurs idoles, les parents du Prophète!

---

(1) *Aġ.*, XIV, 123.

(2) Ṭab., II, 85, 17; 164, 9.

(3) *Aġ.*, II, 82.

(4) Il s'attribue aussi une sorte de police des mœurs à l'égard des 'Alides. Cf. Ḥoṣrî, I, 65. Le caractère tendancieux de cette dernière anecdote, où figure Ḥosain, n'en diminue pas la signification; il montre plutôt comment la tradition se représentait l'austère calife. Il blâme le goût des plaisirs sensuels chez les Hâšimites. *'Iqd*, II, 134, 2 a. d. l.

(5) 'Aiša bint Ṭalḥa, recevant les hommes en négligé et sans voile, n'était pas alors une exception. *Aġ.*, X, 59, etc. Cf. *Ibid*, VI, 155. Les femmes sortent la nuit. *Aġ.*, I, 150.

(6) *Aġ.*, IV, 64.

En voyant Mo'âwia s'appliquer avec une insistance marquée à décourager Marwân (1), on se demande s'il a deviné d'avance l'attitude équivoque des Omaiyades du Ḥigâz et tout spécialement de Marwân, au commencement de la révolte de Médine et d'Ibn Zobair (2) ; si son regard, perçant les voiles de l'avenir, a vu le moment, où sa descendance devrait définitivement céder le pas aux Marwânides (3). Si l'on y ajoute la tentative de 'Amrou al-Aśdaq pour arracher le califat à 'Abdalmalik, on comprendra la légitimité des défiances de Mo'âwia et de l'active surveillance, exercée par lui sur ses parents Omaiyades (4). Elle sera continuée par son successeur. Le testament, transmis par Mo'âwia à Yazîd (5), contenait sans doute un paragraphe en ce sens. La désinvolture, avec laquelle nous voyons traiter les Omaiyades du Ḥigâz par le général syrien Moslim ibn 'Oqba (6), devait avoir été d'avance convenue avec le calife. Elle atteste, du moins, le souvenir très net, gardé par la tradition, de la situation tendue existant entre les diverses branches de la famille régnante.

L'impartialité oblige pourtant à reconnaître les conséquences malheureuses de cette politique défiante. Si, vers la fin de son règne, au lieu de nommer au Ḥigâz le jeune et inexpérimenté Walîd ibn 'Otbâ, Mo'âwia eût maintenu en place l'énergique Marwân (7), le calife aurait épargné à son successeur la catastrophe de Karbalâ et la série des malheurs qui vaudront au règne de Yazîd une si triste célébrité. Il a voulu sans doute soustraire son cousin à la tentation d'utiliser, au détriment des Sofiânides, l'influence que lui conférait son titre de « śaiḫ des Banoû Omaiya ».

---

(1) Ṭab., II, 164, 9, etc; Mas'oûdi, V, 66. Le traducteur de Mas'oûdi, V, 73 le fait exiler de Médine par Mo'âwia. Il faut traduire عزلهٔ منها « il le destitua du gouvernement de Médine». Jamais Mo'âwia n'eût pris une mesure aussi inutile et impolitique ; nous le savons d'ailleurs, sous le règne de Mo'âwia, Marwân ne quitta Médine que pour des voyages d'affaires.

(2) Dînawarî, 276, 12; Ya'qoûbî, II, 293 ; Ṭab., II, 421, 13.

(3) Ṭab., II, 214, 5, etc; il affecte d'ignorer Marwân et son fils 'Abdalmalik.

(4) Il entretient des espions dans le Ḥigâz. *M. S.*, I, 125. Pour le « barîd » de Médine, cf. *Aġ.*, II, 82.

(5) Nous en parlerons dans une leçon spéciale.

(6) Ṭab., II, 420-421 ; Dînawarî, 276 ; *'Iqd*, II, 317

(7) Sa'îd ibn al-'Aṣi venait de mourir, et aussi Ibn 'Amir. Cf. Ibn al-Aṯîr, III, 3 a. d. l.; Nawawî, 282.

IV

PRINCIPAUX COLLABORATEURS DE MOʿAWIA

LE PARLEMENTARISME CHEZ LES ARABES

Le caractère, si nettement personnel de la politique de Moʿâwia; l'éloignement dans lequel, nous l'avons vu, il tint ses parents, ne nous autorisent pas à conclure que le calife ait gouverné seul ses vastes états. Nous connaissons déjà l'aide que lui prêta Ziàd, l'homme dont il avait si opportunément deviné la haute valeur. ʿAmrou ibn al-Aṣi, on l'a observé avant nous, se considéra plus comme son allié que comme son ministre (1). Au dire du *Faḫrî* (2) « ils se détestaient secrètement, et l'expression du regard et du langage trahissait parfois leurs sentiments ». Jugement exagéré et inspiré par les préventions śîʿites ! Il demeure vrai pourtant qu'une certaine tension régna entre ces deux personnages, excluant toute cordialité dans leurs rapports (3).

Les autres collaborateurs principaux de Moʿâwia, formant par excellence sa « śîʿa » — c'est l'expression de Masʿoûdi (IV, 351) — se trouvent fréquemment mentionnés dans les chroniques arabes. Ce sont ʿAbdarraḥmân, le fils de Ḫâlid, l'épée de Dieu; Ḥabîb ibn Maslama, Bosr ibn Abi Arṭa'a, Daḥḥâk ibn Qais, Aboû'l Aʿwar le Solaimite, Ḥamza ibn Mâlik le Hamdânite, Soraḥbîl ibn as-Simt le Kindite (4).

Les quatre premiers étaient originaires de la Mecque. Aboû' l Aʿwar,

(1) Comp. son attitude envers Moʿâwia. Dinawari, 236; Ṭab., II, 206, 12, etc; *Iqd*, II, 294, 5 a. d. l. Moʿâwia tente de le remplacer en Egypte par Aboû'l Aʿwar. Baîhaqî, 149. Comp. ʿ*Iqd*, II, 137, 5 a. d. l.; Ṭab., II, 206-07; 212, 7. ʿAmrou envoie des cadeaux au calife. Ḥoṣrî, I, 313. La variante du ḥadiṯ de Ṭab., II, 212, 8, etc, citée dans Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 30, en bas, souligne cette hostilité.

(2) P. 147 (éd. Dérenbourg).

(3) ʿAbdallah fils de ʿAmrou maudit Moʿâwia. Ṭab., II, 279, 9, etc. Voir, dans Yaʿqoûbi, II, 263, les avantages exorbitants que Moʿâwia s'était vu forcé de concéder pour obtenir le concours de ʿAmrou. De là sa réponse à ce dernier, Ṭab., II, 212, 11.

(4) Ṭab., I, 3272, 3360, 3396; II, 139; Ibn al-Aṯîr, III, 153.

en sa qualité de Solaimite, se rattachait au groupement modarite ou qaisite, dont Mo'âwia lui-même faisait partie. Son père combattit à Ohod à côté d'Aboû Sofiân ; et ses contribules, les Banoû Solaim, se montrèrent toujours dévoués à la mémoire de 'Otmân (1). Ces titres auraient pu suffire à le signaler à l'attention du calife. L'adjonction des fonctionnaires yéménites montre que le choix du calife ne fut pas dicté par un étroit patriotisme. Jamais Mo'âwia n'aurait commis la faute, où tombèrent certains de ses successeurs omaiyades, de se déclarer pour un des partis, divisant les tribus arabes. Mecquois lui-même, il a naturellement voulu utiliser les remarquables aptitudes administratives de ses concitoyens (2). Mais nous ne voyons nulle part que le Solaimite Aboû'l A'war ait été moins avantagé que les membres qoraišites du gouvernement de Mo'âwia. Intelligent appréciateur du talent et du dévoûment, il règle sur ces considérations la distribution de ses faveurs et la composition de son ministère.

Cette attitude lui fut d'autant plus aisée qu'on peut affirmer avec Wellhausen que ce furent des *homines novi*. Pour un Mahzoûmite, 'Abdarrahmân ibn Hâlid, les autres Qoraišites représentaient ce qu'on pourrait appeler la petite bourgeoisie de la Mecque. Parmi ces derniers, pas un descendant de Qoṣaiy, l'aristocratique ancêtre de la Mecque. Plusieurs sortaient des « Qoraiš du dehors » قريش الظواهر. Bosr (3) appartenait aux Banoû 'Amir, Habîb et Dahhâk au clan des Fihrites (4), qui avait produit Aboû 'Obaida ibn al-Ǵarrâh. Cela ne veut pas dire qu'ils aient eu des accointances (5) avec cet illustre compagnon de Mahomet, ni surtout possédé ses vertus musulmanes et son désintéressement, si hautement

(1) I. S., *Ṭabaq.*, III², 106, 4 ; Ṭab., I, 2986, 1, etc. Sur la généalogie d'Aboû'l A'war, cf. Azraqî, 460.

(2) Il ne montre pas une moindre confiance à l'Anṣârien No'mân ibn Bašîr كان أثيرا عنده مكينا. A Damas, il est le patron attitré des Anṣâr. *Mowaffaqiyât*, *ZDMG*, LIV, p. 443, 2 ; 444-45.

(3) Appelé à tort *Bichr* dans l'édition parisienne de Mas'oûdi, V, 22, 23. Même correction dans Ibn Ḥaǵar, II, 82, 3.

(4) Wüstenfeld, *Geneal. Tabel.*, I, O et P ; '*Iqd*, II, 68 énumère les Fihrites parmi les قبائل مشتبهة.

(5) Ḥabib n'appartenait pas à la même branche fihrite que Aboû 'Obaida. Cf. '*Iqd*, II, 47-48.

appréciés par Aboû Bakr et 'Omar, auxquels il prêta le secours de ses épaules, pour arriver au califat (1).

Depuis son élévation au pouvoir, il faut le dire, les dispositions des grandes familles de Qoraiś avaient cessé d'être favorables au fils d'Aboû Sofiân (2). Cette circonstance explique pourquoi il dut renoncer à choisir dans leur sein ses plus dévoués collaborateurs. De son vivant, Mo'âwia — avec raison d'ailleurs — fut accusé de s'appuyer sur la classe moyenne de Qoraiś pour tenir en respect l'ancienne aristocratie mecquoise (3).

Un autre calcul — il régla également son attitude vis-à-vis de sa famille — dirigea sa politique envers ses concitoyens. Souverain de tous les Arabes, il comprenait la nécessité de ménager les susceptibilités de ce peuple ombrageux, hostile à la centralisation (4), en évitant de favoriser un parti aux dépens de l'autre. Se trouvant un jour dans une réunion de Qoraiśites (5): « Je vais, leur dit-il, vous expliquer notre situation réciproque. Quand vous prenez votre vol, je me rabats sur la terre ; je m'élève, quand je vous vois au repos. En nous élevant à la fois, nous causerions notre chûte à tous » (6).

'Abdarraḥmân ibn Ḫâlid nous est déjà connu. Nous lierons plus tard connaissance avec Ḍaḥḥâk ibn Qais, appelé à jouer un rôle prépondérant sous les succeseurs de Mo'âwia. A l'exception de Soraḥbîl, qui avait débuté sur les champs de bataille de la Perse (7), tous les autres étaient venus très jeunes en Syrie avec les premières armées de l'islam (8). Plusieurs

---

(1) Nous comptons donner ailleurs la preuve du triumvirat, formé, du vivant de Mahomet, par ces trois personnages, en vue d'accaparer la succession du Prophète.

(2) Cf. '*Iqd*, II, 142 ; 172, 8. Pour la période antérieure, cf. '*Iqd*, II, 306, 6.

(3) '*Iqd*, II, 142, 22, etc.

(4) Cf. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 28, 20, etc. Un gouverneur se dispense d'exécuter un ordre du calife et en appelle au « livre de Dieu », une des chartes de l'empire. Mo'âwia doit fermer les yeux.

(5) Qoraiś peut désigner ici les Omaiyades, comme c'est fréquemment le cas dans les textes, relatifs à cette période.

(6) '*Iqd*, II, 304.

(7) Ṭab., I, 2004-05, 2225, 2265, 2287-88, etc.

(8) Ṭab., I, 2093, 2109, 2150, 2154.

avaient commencé par servir sous les ordres de Yazîd ibn Abi Sofiân (1). Si l'on se rappelle qu'ils demeurèrent attachés à son frère Mo'âwia, pendant plus de 30 ans ; que plusieurs, comme Daḥḥâk, comme Moslim ibn 'Oqba et No'mân ibn Baśîr, furent maintenus par son successeur, on conviendra que ce fait, unique dans les annales musulmanes, suffirait à l'éloge des deux califes. Quand on y ajoute l'exemple de Moġîra et de Ziâd, morts à leur poste, après une longue carrière administrative ; quand, revenant en arrière, on voit le même phénomène se renouveler dans la personne de 'Obaidallah, de Ḥaǧǧâǧ, de Ḫâlid al-Qasri, on est tenté d'y découvrir comme une tradition dynastique, fidèlement conservée par les Marwânides. Sous ces derniers, l'importante judicature de Damas sera occupée par un même titulaire, depuis le califat de 'Abdalmalik jusqu'à celui de Hiśâm inclusivement (2). Mâlik ibn 'Abdallah figurera « pendant 40 ans à la tête des razzias en Anatolie, sous les règnes de Mo'âwia, de Yazîd et de 'Abdalmalik. A sa mort, on brisera 40 étendards sur sa tombe, en souvenir de ses longues campagnes » (*Osd*, IV, 284). Ces faits nous autorisent peut-être à attribuer à l'influence de l'islam, beaucoup plus qu'au caractère de la race arabe, l'instabilité de fortune, que nous constatons plus tard (3) dans la carrière des hommes d'état musulmans.

'Alî ne pouvait aimer les auxiliaires de Mo'âwia, il les accusait tous en bloc d'être des infidèles (4). Le prétendant avait pris l'habitude de les maudire tous les jours à sa prière du matin (5). Il ne pouvait plus clairement attester la terreur qu'ils lui inspiraient, et reconnaître la réalité et la variété des talents, mis par eux au service de la cause omaiyade.

---

(1) Ḥabib servit sous les ordres de Aboû 'Obaida, fihrite comme lui. Balâḏori, 136, 147, 149, 150.

(2) '*Iqd*, I, 9, en bas. Autre exemple, dans Ǵâḥiz, Maḥâsin, 76, 4; celui de 'Oqba ibn Nâfi' le conquérant de l'Afrique. Ya'qoûbî, II, 272, 4 d.; le légendaire juge Śoraiḥ. Nawawi, 313 ; Qotaiba, '*Oyoûn*, 82.

(3) Principalement sous les 'Abbâssides ; beaucoup de faits donnent pourtant raison à Wellhausen (*Reich*), signalant le changement trop fréquent des fonctionnaires sous les Omaiyades. Ainsi, même sous Mo'âwia, le gouverneur d'un petit district, demeuré cinq ans en place, est cité comme un phénomène. *Aġ.*, XI, 119, en bas.

(4) Ṭab., I, 3329 ; Mas'oûdi, IV, 380.

(5) Ṭab., I, 3360

Tous étaient des capitaines de mérite. Après la conquête de Syrie, où ils parurent avec éclat (1), Mo'âwia employa leur valeur dans les guerres, entreprises pour reculer les bornes de l'empire musulman. Ḥabîb se distingua surtout dans les campagnes de Mésopotamie et d'Arménie (2), ainsi qu'en Isaurie (3). A Ṣiffîn, nous les retrouvons tous aux côtés de Mo'âwia, lequel les opposa aux capitaines de 'Alî (4). Pendant la guerre civile entre 'Alî et Mo'âwia, Bosr (5) et Aboû'l A'war aidèrent 'Amrou ibn al-'Aṣi à conquérir l'Egypte (6). En lui adjoignant des auxiliaires aussi dévoués à sa cause (7), Mo'âwia a pu nourrir le projet de lui donner des lieutenants, chargés de contrôler l'astucieux général.

Bosr nous offre peut-être la figure la plus originale (8) parmi les officiers de Mo'âwia. Sa bravoure devait être bien reconnue, pour lui avoir valu un do'â' de 'Omar et, détail non moins significatif, une augmentation de pension (9). C'est le type du vieux soudard bédouin, inaccessible à la pitié, si toutefois la tradition śi'ite n'a pas, à dessein, forcé les détails du portrait (10), qu'elle trace de ce fougueux adversaire de 'Alî (11). Mo'âwia se verra parfois obligé de réprimer les excès de son zèle (12). Envoyé en

(1) Aux références de Ṭab., données plus haut, ajouter Balâḏorî, 112, 136.

(2) Balâḏorî, 176, 184, 185, 189, 198, 204; Ya'qoûbî, II, 178, 180; Ṭab., I, 2808, 2871, 2889, 2893; Michel le Syrien, II, p. 441. Ḥabîb était remarquable par sa taille gigantesque. Ibn Rosteh, 225, 9.

(3) Ou « Sauriya » (accentué Soûriya dans le texte imprimé) comme disent les Arabes. Ṭab., I, 2827, 10.

(4) Ṭab., I, 3272, 3286, 3902; Mas'oûdi, IV, 345, 348, 351, 354: Dinawarî, 178, 183, 184.

(5) Avait auparavant pris part à la conquête de l'Afrique. Balâḏorî, 226-228.

(6) Ṭab., I, 3242, 3406.

(7) A cela près, divisés entre eux. Bosr détestait les Solaimites: le motif est indiqué dans *Aǵ*., IV, 131-132.

(8) D'après la tradition syrienne, très favorable à ce partisan des Omaiyades, il aurait « entendu » le Prophète. Cf. Ibn Ḥaǵar, I, 300.

(9) Balâḏorî, 456, 7.

(10) Elle le représente frappé de folie, que lui attira la malédiction de 'Alî. *Aǵ*., XV, 47: en réalité, parvenu à une extrême vieillesse, il paraît être tombé dans l'enfance. Cf. Ibn Ḥaǵar, I, 300. Pour ses campagnes en Anatolie, cf. Théophane, A. M. 6157, 6158, 6163.

(11) Cf. Ṭab., II, 12, 4.

(12) Ṭab., II, 212.

Arabie contre les partisans du calife de l'Iraq, Bosr leur fera une véritable guerre d'extermination. (1) En traversant les villes saintes du Ḥiǵâz, il montrera une absence de scrupules religieux (2), que seuls Moslim ibn ʿOqba et Ḥaǵǵâǵ dépasseront plus tard (3). A Médine, il préluda à l'accomplissement de la prophétie de Ḥassân ibn Ṯâbit (4) : « Bientôt vous entendrez retentir parmi vos demeures le cri : Allah akbar! Vengeance pour le sang de ʿOṯmân ! » Bosr commanda également l'avant-garde, chargée d'assurer la soumission de Ḥasan fils de ʿAlî (5).

Quoique répugnant par tempérament, nous le savons, aux mesures violentes, Moʿâwia ne dédaignait pas à l'occasion d'employer de pareils instruments pour frapper de grands coups. La sévérité, déployée à Médine par Marwân, n'était pas faite pour déplaire au ferme calife, lorsque des subalternes en assumaient tout l'odieux. Ainsi il laissait volontiers à son représentant la responsabilité des mesures, nécessitées par le débordement des mœurs (6), et par la surveillance à exercer sur les ʿAlides (7). Quand il s'agit de décider Ziâd à quitter sa retraite des montagnes de la Perse, il envoya Bosr s'emparer des enfants de ce dernier partisan armé de ʿAli (8). L'énergie, parfois brutale, déployée par ses lieutenants, faisait d'autant

(1) *Aǵ.*, IV, 131-32 ; XV, 45-47 ; Ṭab., I, 3450-52 ; II, 22 ; *ʿIqd*, I, 159, 3 ; Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 238 ; 261, 13.

(2) Ḥabîb ibn Maslama, en présence de Ḥasan, se vante également de ses campagnes contre ʿAlî. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 184, 7 ; *ʿIqd*, II, 142, 2.

(3) Yaʿqoûbî, II, 231. Dans les instructions données par Moʿâwia, — si toutefois elles sont authentiques, — on devine à la différence du traitement prescrit pour Médine et la Mecque que le calife se souvenait de sa qualité de Mecquois. Aussi comprend-on pourquoi, à son passage par Médine, il est complimenté par les Qoraišites, à l'exclusion des Anṣâr. *ʿIqd*, II, 172, 6.

(4) *Dîwân*, 109, 4 ; *ʿIqd*, II, 272, 8. Moʿâwia limite l'étendue des pouvoirs qu'il lui confère avant son départ. *Aǵ.*, IV, 131-132.

(5) Barhebræus, *Dynasties*, 185 (éd. Salhani).

(6) Cf. *Aǵ.*, IV, 64, en haut.

(7) Il repoussa le conseil donné par Marwân de déporter Ḥosain auprès de lui en Syrie. Cf. *ʿIqd*, II, 142, ad finem.

(8) Ṭab., II, 11-14. Immédiatement après la soumission de Ḥasan—une période critique — Bosr établit à Baṣra un gouvernement purement militaire et dictatorial ; d'où la remarque naïve : لا نعلمهُ ولى شُرطتهُ احدًا Ṭab., II, 12, l. 10. Il préféra concentrer tout le pouvoir en ses mains.

mieux ressortir son « ḥilm », la qualité maîtresse dont ce fin politique savait tirer à l'occasion de merveilleux effets (1). Le calife devait sourire dans son palais de Damas, quand lui revenait l'écho des vibrantes « ḫoṭba » de son frère ʿOtba aux habitants de l'Egypte : « Je briserai sur votre dos le manche de mes verges. Si le remède est insuffisant, j'emploierai le sabre! » (2) A part lui, il applaudissait à ces réveils de la وثبة, ou fougue omaiyade, au moment même où il travaillait à en modérer les éclats chez son héritier Yazîd (3).

A cette pléiade de capitaines infatigables, le règne du pacifique Moʿâwia fut redevable d'être si riche en faits militaires. Ils se chargèrent d'écrire les chapitres du « Kitâb maǧâzi Moʿâwia ». Nous les retrouvons sur tous les chemins de l'Anatolie(4). Pendant que ʿAbdarraḥmân et Ḥabîb ravagent périodiquement les provinces de l'empire grec, Bosr et Aboû'l Aʿwar dirigent de préférence les expéditions sur mer et conduisent d'ordinaire à la victoire la jeune marine de Moʿâwia. Sur un geste du calife, ces rudes batailleurs se transforment en diplomates et en administrateurs. Ḥabîb et Aboû' l Aʿwar parlementent avec ʿAlî à Ṣiffîn (5), ou préparent le protocole, préliminaire à la conférence de Aḏroḥ (6).

Jusque-là, les fellahs de la Syro-Palestine n'avaient pas payé de tribut régulier. Aboû' l Aʿwar fut chargé d'en faire le recensement, en vue de combler cette lacune fiscale (7), attestant encore une fois l'absence de plan, dans l'ensemble de la conquête syrienne. Moʿâwia jeta également les yeux sur le Solaimite, quand il voulut écarter de l'Egypte ʿAmrou ibn al-ʿAṣi (8), dont les allures indépendantes devaient lui peser. Ḥabîb gou-

---

(1) Comp., dans ʿ*Iqd*, II, 305, sa réponse à Ziâd, se plaignant de la grâce accordée par Moʿâwia à un fonctionnaire prévaricateur.

(2) ʿ*Iqd*, II, 196. Au même ʿOtba on fait rééditer la parole de Moʿâwia: « Je ne recourrai pas au glaive, quand le fouet peut suffire. » ʿ*Iqd*, II, 197, 2 a. d. l.

(3) Voir, dans *Aǧ.*, VI, 158-161, l'incident d'Aboû Dahbal.

(4) Ṭab., II, 27, 87, 111, 157 : Yaʿqoûbi, II, 285.

(5) Ṭab., 3277. Dans ʿ*Iqd*, II, 142, 1, au lieu de حبيب بن سَلمة lisez حبيب بن مسلمة; même correction, II, 145.

(6) Ṭab., I, 3337.

(7) Michel le Syrien, II. p. 450.

(8) Cf. Baihaqî, 140.

verne l'important district de Qinnisrîn (1), limitrophe des terres grecques ; Aboû'l A'war, la province du Jourdain (2); Śorahbîl, le ǵond de Ḥoms (3). A cette occasion, le premier parmi les musulmans, Ḥabîb se heurta aux bandes des Mardaïtes (4) et formula probablement la teneur de l'étrange capitulation, obtenue par ces rudes montagnards (5).

Concurremment avec les Qaisites,— Qoraiśites de la Mecque, Arabes de Ṯaqîf et de Solaim, — dont nous venons de résumer l'activité si variée, Mo'âwia aimait à s'entourer de Yéménites (6). En d'autres termes, dans son ministère, — on se servait alors du terme de « biṭâna » ou « śî'a »,— l'habile équilibriste qu'était Mo'âwia avait cherché à faire entrer les représentants des partis se partageant la race arabe, à l'exclusion pourtant de Rabî'a. Cette confédération mésopotamienne et iraqaine, en majeure partie favorable à 'Alî (7), ne s'était pas encore franchement détachée du groupe des Moḍarites ou Arabes du Nord (8). De là, sans doute, l'apparent oubli, où la laissa Mo'âwia, à l'exception pourtant de ses partisans de Taġlib. A ce titre, il en établit une colonie à Koûfa (9). Rappelons aussi les Taġlibites Ka'b ibn Go'ail, poète officiel de la dynastie (10) et Aḫṭal, de bonne heure admis dans son intimité (11). Le refus du très influent chef

---

(1) C'est à dire tout le Nord de la Syrie ; le district de Qinnisrîn fut une création postérieure, au détriment du « ǵond » de Ḥoms d'une étendne démesurée.

(2) Ṭab., I, 3057.

(3) Pendant 20 ans, au dire d'Ibn Ḥaǵar, II, 402 ; chiffre inacceptable, étant donné la longue durée du gouvernement de 'Abdarraḥmân en ce district.

(4) Balâḏori, 159.

(5) Voir plus haut l'étude sur les Mardaïtes.

(6) Voir p. ex. Baihaqî, 87, 8.

(7) Voir I. S., *Ṭabaq.*, V, 10, l. 13. On ne trouve pas un seul Rabi'ite dans l'entourage de Mo'âwia. Ṭab., II, 143, 1, etc.

(8) *Chantre*, p. 133. Voir, dans Ibn al-Faqîh, 185, 9, vers de Naǵâśî : حَيَّيْ مُضَر c. à. d. Ma'add et Rabî'a ; antre vers de Miskîn Dârimî, opposant les deux groupes aux Anṣâr. Schulthess, Naǵâśî, *ZDMG*, LIV, p. 449, 5.

(9) Ṭab., I, 1920.

(10) Dînawarî, 171 ; *Kâmil*, 184; *ZDMG*, 1900, p. 463; *Chantre*, p. 10, etc.

(11) Et, au moins vers la fin du règne, le Bakrite 'Abdallah ibn Hammâm as-Saloûlî, le poète qui console Yazîd de la mort de son père. Qotaiba, 412 ; Mas'oûdî, V, 154-156.

bakrite, Mâlik ibn Misma' (1), d'accepter un emploi (*'Iqd*, I, 51) peut aussi avoir découragé le calife.

On se tromperait, pensons-nous, en attribuant au hasard le choix fait par Mo'âwia dans la personne d'Aboû'l A'war le Solaimite. Il importait à la politique des Omaiyades de se concilier cette fière et riche tribu du Ḥiǵâz (2), établie dans le voisinage des villes saintes (3). Son adhésion fortifiait d'autant leur position en cette province mal résignée. Joints aux Ṯaqafites, franchement ralliés au califat syrien (4), les Solaimites pouvaient tenir en respect les mécontents de Médine et de la Mecque. La politique du « ralliement des cœurs » (ta'lîf al-qoloûb), pratiquée par Mahomet à l'égard du chef Solaimite, 'Abbâs ibn Mirdâs, a pu inspirer l'attitude de Mo'âwia et attirer son attention sur les Solaimites. Le monarque ne comprenait pas moins bien l'obligation de « couper la langue » à ces nomades remuants (5), qui constituaient « la matière de l'islam », comme disait le calife 'Omar. La nécessité de ménager les susceptibilités des Arabes (6), le désir de sauvegarder son indépendance et son initiative personnelles eussent suffi à inspirer cette mesure au souverain si attentif — le chapitre précédent l'a montré — à dominer les coalitions, inspirées par l'esprit de parti.

Fixé à Damas, au milieu d'Arabes yéménites ou se croyant tels (7), marié à une femme kalbite (8), Mo'âwia, quoique appartenant par ses

(1) D'un dévoûment douteux aux Omaiyades. Cf. Dinâwari, 246, 2, etc. Son refus des fonctions publiques ne doit pas faire croire à son entier désintéressement. Cf. Ṭab., II, 434-35, 449.

(2) Ils fournirent à Mahomet 900 cavaliers armés de cuirasses. Qotaiba, 469, 19 ; Ibn Sa'd (éd. Wellh.), n° 94. Leur territoire était célèbre par ses richesses minières. Wüstenfeld, *Gebiet von Medina*, p. 73 ; Ibn Hiśâm, 770.

(3) Sprenger, *Moḥammad*, III, p. 153

(4) Rappelons les nombreux fonctionnaires ṯaqafites de Mo'âwia : Moġîra, Ziâd, 'Obaidallah.

(5) *'Iqd*, I, 194.

(6) Pour les difficultés qu'elles créaient parfois à Mo'âwia, cf. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 206, 7, etc.

(7) Cf. Wellhausen, *Reich*, p. 83, 84 ; Ya'qoûbi, *Géogr.*, 324 ; 326, 2, etc ; Ibn al-Faqîh, 92, 14.

(8) Mo'âwia pense à épouser Nâila, la veuve kalbite de 'Oṯmân. *'Iqd*, III, 272. Un

origines au groupement qaisite, avait compris de bonne heure le prix de l'alliance avec les tribus arabes, depuis plusieurs siècles (1) établies en Syrie (2). Cette alliance sera plus tard le palladium de la dynastie et le jour n'est pas loin où « Baḥdaliya » (3) deviendra synonyme de « partisans des Omaiyades » (4). L'hostilité ou la seule indifférence des Yéménites auraient suffi pour paralyser la marche de son gouvernement. Habitués à la discipline, aux formes d'un gouvernement régulier, ils devaient se montrer les plus intelligents auxiliaires (5) des desseins qu'il méditait. Leur aveugle dévoûment à la cause des califes syriens provoquait parfois le scandale chez les anarchiques nomades, arrivant de la Péninsule (6).

La reconnaissance ou l'intérêt, — c'est tout un en politique, — eussent d'ailleurs dicté cette attitude au calife. Dans la masse des tribus, occupant depuis des siècles le désert et la section orientale de la Syrie, les Qaisites,

---

projet de mariage avec une autre Kalbite n'aboutit pas. Cette femme, divorcée par Mo'âwia, fut épousée par Ḥabîb ibn Maslama. *Aǧ.*, IV, 69, 70 ; XII, 142 ; XIV, 124 ; Ṭab., II, 205. Chez un souverain, assez indifférent à l'endroit des femmes, ces mariages kalbites devaient avoir une signification politique. Cf. *'Iqd*, II, 304, 15. Les pères de Nâila et de Maisoûn, rentraient également dans la catégorie des beaux-pères décoratifs du désert, que se disputait la nouvelle aristocratie musulmane. Nommons Manẓoûr ibn Zabbân, 'Oyaina ibn Ḥiṣn. Cf. Ibn Doraid, *Istiqâq*, 172 ; 173, 1. Pour la noblesse d'Al-Forâfiṣa, père de Nâila, voir *ibid.*, 146; Baḥdal appartenait à la grande aristocratie de Kalb (البيت), à la famille qui avait produit Zohair ibn Ǵanâb. *Ibid.*, 316, 7. Les deux derniers étaient chrétiens.

(1) Comp. *'Iqd*, II, 55, 23.

(2) Voir aussi la composition de l'ambassade, envoyée à Médine, la première année de Yazîd. *Aǧ.*, I, 12. Tous sont Syriens (*Aǧ.*, I, 12, 2) et en grande majorité d'origine yéménite.

(3) De Baḥdal, le père de Maisoûn.

(4) *Ḥamâsa*, 319 ; 619, l. 2.

(5) Les Yéménites passaient pour plus accessibles aux sentiments nobles et élevés. Cf. *Aǧ.*, I, 167, 16 ; Ibn al-Faqîh, 33, 8. Sur la culture des Syro-Arabes, voir remarque de *M.S.*, I, 111. Comme on le voit par le récit mis dans la bouche de Ḥassân ibn Ṯâbit, à Médine, même après l'islam, on se représentait la cour des Ǧassânides comme le centre de toutes les élégances, de tous les raffinements de la civilisation. Dans leurs moments de sincérité, les Moḍarites reconnaissaient toutes les prérogatives (*Iqd*, II, 55, 8 ; *Kâmil*, 40, 2) aux Yéménites. Ceux de Syrie auraient conservé leur prononciation particulière : كال au lieu de جال . *Bayân*, I, 150, 9.

(6) Cf. I. S., *Ṭabaq.*, V, 183, en bas.

récemment émigrés, formaient une minorité, occupant surtout le district de Qinnisrîn. S'appuyer de préférence sur eux eût constitué une grave faute (1). Au début de sa rivalité avec 'Alî, quand Mo'âwia voulut entraîner à sa suite ses administrés, on lui conseilla de gagner avant tout le yéménite Śoraḥbîl ibn as-Simt, « le chef des gens du Śâm » (2). Pratiquement cette dernière expression était devenue synonyme de Yéménites. Sans la brusque révolution, survenue après la mort de Yazîd I (3), Qais et Yémen, formant une distinction idéale, seraient probablement venus se fondre dans la masse des Syro-Arabes, au grand avantage des idées de progrès et de tolérance au sein de l'islam.

Les Yéménites fournissaient également les plus nombreux contingents de cette armée syrienne, sans cesse en lutte contre les forces byzantines (4). Peut-être mettaient-ils parfois une insistance fatigante à rappeler au souverain qoraiśite leurs services passés (5). Celui-ci ne se lassait pas d'y recourir. Comment ne pas compter sur de tels auxiliaires, qui, dans les circonstances les plus critiqeus, disaient au souverain : « Ne t'inquiète pas de l'opposition de l'Iraq et de Moḍar, nous t'offrons notre obéissance et nos épées (6) » ?

Nous connaissons l'importance, attachée par Mo'âwia à la formation de sa marine, et les difficultés rencontrées par lui dans cette entreprise. S'il parvint à les surmonter, il en fut spécialement redevable aux Yéménites. C'est parmi eux qu'il recrutait de préférence les équipages de sa flotte. Les croisières incessantes, qu'il lui imposait, devaient être spécialement

(1) Sur la prédominance des Yeménites en Syrie, voir Ya'qoûbi, *Géogr.*, 324-325 ; Hamdâni, 129, 132. M. M. Hartmann la trouve «Auffællig» (*ZDPV*, XXII, p. 157, n. 1). Elle ne peut surprendre, quand on a suivi la constante infiltration en Syrie des Arabes « Yéménites » longtemps avant l'islam.

(2) Dinawarî, 169, 8.

(3) Et marquée par la bataille de Marǵ Râhiṭ.

(4) Ṭab., II, 1775, 14. Ils partent au premier signe du calife. *Ibid.*, II, 806, 8-11.

(5) *Aǧ.*, XVII, 62-63. Comp. Ṭab., II, 139, 15, etc ; 144, 6, 15. Voir plus haut l'étude consacrée à 'Abdarraḥmân ibn Ḫâlid, p. 6 et suiv.

(6) Ibn al-Aṯîr, III, 216, 6 a. d. l. ; comp. Ǵâḥiẓ, *Baydn*, I, 150, 9, etc. Pour voir comment Mo'âwia y recourait dans les moments critiques, cf. Dinawari, 189, 4, etc.

pénibles pour des terriens aussi irréductibles que les Arabes, sans en excepter ceux de Syrie (1).

En retour de ce dévoûment (2), Mo'âwia ne cachait pas sa prédilection pour les Yéménites ou les Syriens, comme on les appelait indistinctement (3). Ce fut au point de provoquer la jalousie des Qaisites. Les premiers du moins avaient su se préserver de la contagion des idées śi'ites et ḫâriġites. En changeant de religion (4), ils avaient suivi, non l'islam; mais la « grande idée arabe », celle de l'hégémonie de leur race, que ce dernier abritait maintenant de sa bannière triomphante. Chez eux, le Qoran était demeuré impuissant à provoquer ces phénomènes alarmants, que nous avons constatés dans l'Iraq (5) ; à détruire la docilité, l'esprit de discipline, que tous les annalistes (6) se plaisent à signaler chez les Arabes syriens.

L'absence d'enthousiasme, mis par eux à embrasser la nouvelle doctrine (7), ils n'entendaient pas la voir exploiter contre eux (8), ni céder le pas aux musulmans de la première heure, aux « pouilleux » du Ḥiġâz, à tous ces Bédouins, mangeurs de lézards et de gerboises (9), ne portant à

(1) Cf. satire de Naġâśi. Schulthess, dans *ZDMG*, LIV, p. 470.

(2) Les Iraqains s'indignent de voir les capitaines syriens, pendant de longues heures, faire antichambre au palais de Damas. Ṭab., II, 806, 10.

(3) *Aġ.*, XVII, 62, 63 ; XVIII, 70 ; 162, 8 a. d. l. L'étrange attitude du Yéménite Ṭirimmâḥ, à la fois ḫâriġite et « partisan des Syriens » (*Aġ.*, XV, 113) paraîtra moins choquante, si on prend ici le terme « Syrien » comme synonyme de Yéménite.

(4) A quelques exceptions près, comme les Tanoûḫ. Ils paraissent avoir de bonne heure pris cette détermination, contrairement aux autres indigènes, non Arabes, de Syrie. Nous débattrons ailleurs cette question.

(5) Où, selon l'expression de Mo'âwia, « chaque homme constituait une śi'â ». '*Iqd*, II, 172 ; Qotaiba, '*Oyoûn*, 267, 2.

(6) Citons Qotaiba, '*Oyoûn*, 262, 5; 267, 1 ; Ṭab., I, 2926, 12 ; 2949, 10 ; II, 806, 8-11.

(7) Un chef Syro-Arabe فقيه forme un phénomène. Cf. *Aġ.*, XVII, 63, 6. Même remarque pour les « nossâk » de la région de Ḥomṣ » (Dinawari, 170, 10) ; ils refusent de venger 'Oṯmân et étaient probablement des Qaisites. *Ibid.*, 184, 3. Des « 'obbâd » syriens sont signalés, *ibid.*, 172, 10.

(8) Voir, dans *Aġ.*, I, 12, avec quelle désinvolture les Syriens (ou Yéménites de Syrie) s'expriment sur le compte de la Ka'ba, des Mohâġir et des Anṣâr.

(9) Boḫâri (Krehl), II, 292 d. l. ; 327, 6, 10 ; Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 119, 10 ; *Avares*, 237, 11 ; 254, 10 ; *Ḥamâsa*, 633, v. 3 ; I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 92, 12, 17 et 20.

leur arrivée en Syrie qu'une simple tunique, ne leur descendant même pas aux genoux (1). Quand, plus haut, nous avons signalé le peu d'estime professé par les Syro-Arabes pour les émigrés de la Péninsule, y compris parfois les Omaiyades (2), nous avons avant tout voulu parler de nos Yéménites (3). Il faut lire le détail de la réception hautaine, faite par l'émir des Ġassânides aux députés arabes (4), et cela peu après la bataille du Yarmoûk. Plus encore que ceux de Mésopotamie, ces convertis de fraîche date avaient conservé les mœurs chrétiennes (5). Devenus musulmans, moitié par ambition, moitié par lassitude, ils constataient sans regret l'attachement de leurs parents et de leurs femmes à l'ancienne religion (6). Parfois même, pour leur être agréables, ils continuaient à sonner la cloche (7) de l'église voisine, où eux-mêmes avaient été baptisés (8).

Ces dispositions, assez conformes à celles du souverain, ennemi du fanatisme et gendre d'un chrétien kalbite, Baḥdal (9), resserraient encore son intimité avec les Yéménites syriens. Il savait entretenir leur zèle par des gratifications pécuniaires (10). Quand les chroniqueurs nous dépeignent le calife dans l'intimité, ils le montrent d'ordinaire au milieu des Yéménites. Si l'on peut se fier à leurs descriptions, il semblerait que l'étiquette de la cour de Damas leur accordât le premier rang, immédiatement après les princes de la famille régnante (11). Leur influence y était grande ; elle

---

(1) في شملةٍ لاثواري استّهُ . Qotaiba, 261, 8.

(2) *Ḥamâsa*, 659, v. 5.

(3) A la Mecque, Mo'âwia se voit obligé de rappeler ses Syriens au respect de la vie des Qoraiśites. '*Iqd*, II, 308-309.

(4) Ibn al-Faqih, 140-141. Comp. Ya'qoûbi, II, 168.

(5) مُسْلِمون في اخلاق النصارى. Ibn al-Faqih, 315, 9.

(6) Nous y reviendrons plus tard, en discutant la religion de Maisoûn, mère de Yazîd I.

(7) Ou plutôt ils frappaient le *nâqoûs*.

(8) Qotaiba, '*Oyoûn*, 174 ; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 62.

(9) Le père de sa femme Maisoûn, dont les frères demeurèrent aussi chrétiens. Nous le prouverons ailleurs. Dans sa vieillesse, souffrant d'insomnies, Mo'âwia est réveillé chaque matin par le son des cloches de la cathédrale de Damas, voisine de la Ḫadrâ'. Il n'ose les faire taire et recourt à une ruse, mais sans succès. Cf. Qotaiba, '*Oyoûn*, 238.

(10) *Aġ.*, XVIII, 69, ad finem ; Dînawari, 199, 5; Ibn Ḥaǵar, II, 76, 8 a. d. l.

(11) Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 148, 12. Comp. Qotaiba, 213, 4.

s'appuyait, outre les dispositions du calife, sur la présence de son épouse kalbite et les sympathies déclarées de Yazîd, l'héritier présomptif. Mo'âwia leur pardonnait volontiers les excès de langage, auxquels ils se laissaient parfois entraîner(1). Mieux que cela, il se montre ménager de leur sang et met tout en œuvre, pour leur épargner de dangereuses et lointaines expéditions (2).

Et pourtant, ces mêmes chroniqueurs, si attentifs à détailler la carrière des amis qaisites de Mo'âwia, se montrent beaucoup moins prolixes, quand ils en viennent à mentionner ses ministres Yéménites. Cette réserve a de quoi surprendre. Le Kindite Śoraḥbîl, il est vrai, vint de l'Iraq s'établir à Ḥoms à une époque relativement postérieure (3). Nous devons peut-être à cette particularité la rareté des renseignements relatifs à ce grand seigneur yéménite, si considéré en Syrie (4). Nous le retrouvons pourtant à Adroḥ, commandant les 400 hommes de l'escorte syrienne, et, plus tard, gouverneur du ǵond de Ḥoms (5), ce grand centre yéménite (6). Son dévoûment à Mo'âwia lui attira les attaques des poètes de l'Iraq (7).

Ḥamza ibn Mâlik (8), le Hamdânite, est, s'il se peut, encore moins bien traité et Ṭabarî se contente de signaler sa présence à Ṣiffîn (9). Si le calife lui accorde le pardon d'un des compagnons du fameux agitateur śî'ite, Ḥoǵr ibn 'Adî, il fait la même grâce à Aboû'l A'war et à Ḥabîb ibn

---

(1) Ṭab., II, 139-40 ; 144, 6, 15 ; surtout *Ḥamâsa*, 658, 660 : curieux morceau, composé après Marǵ Râhiṭ, et résumant les services rendus par les Kalbites à la dynastie.

(2) Ṭab., II, 139, 17 ; 145-46.

(3) Balâḏori, 138. Il participe pourtant à une partie de la campagne syrienne.

(4) Mas'oûdi, IV, 391 ; il accompagne Mo'âwia dans une visite à Sa'îd ibn al-'Aṣi, '*Iqd*, I, 112 ; il se montre homme d'esprit et courtisan adroit. Baihaqi, 497, 5, etc.

(5) '*Iqd*, II, 81, 5. Après la conquête définitive de la ville, il aurait présidé à la répartition entre les musulmans des maisons abandonnées. Ibn Doraid, *Iśtiqâq*, 218, 15.

(6) Voir plus haut.

(7) *ZDMG*, LIV, p. 463.

(8) Le texte imprimé de Ṭab., II, 139, 12 a adopté la leçon : Ḥomra ibn Mâlik; il s'agit pourtant du même personnage.

(9) Ṭab., I, 3271, 3308, 3338, 3396. Cf. Dînawarî, 169, 13.

Maslama (1). Impossible de montrer plus d'impartialité dans la distribution des faveurs ! A cette époque, du moins à la cour de Mo'âwia, la division entre Qais et Yémen (2) était peu tranchée. L'activité artificielle des généalogistes et surtout les luttes intestines lui donneront, après la mort de Yazîd I, sa véritable et dangereuse signification. Jusque-là tous les partisans des Omaiyades affectaient de se proclamer *Syriens ;* les Modarites, venus à la suite des premiers conquérants, non moins que les Yéménites, depuis plusieurs siècles fixés en Syrie. Empressé à promouvoir la fusion des éléments du peuple arabe, Mo'âwia revendique pour la Syrie l'hégémonie sur les autres provinces, conquises par elle depuis l'alliance de 'Alî avec les meurtriers de 'Otmân (3).

Wellhausen (4) regrette que le fils d'Aboû Sofiân « se bornant à la Syrie, n'y ait pas fondé un état national ». Par moments, on croit surprendre des traces de ce plan chez le souverain et ses partisans dévoués. Ainsi, au Mecquois Bosr ibn Abi Arṭa'a, Mo'âwia donne la qualification de « saiyd ahl aś-Śâm » (5), assuré de ne pouvoir lui adresser plus sensible flatterie. Impossible de ne pas remarquer avec quelle facilité les nouveaux conquérants se considèrent, au bout de quelques années de séjour, comme de véritables Syriens, presque des autochtones. On dirait une nouvelle nationalité en formation ; et, d'après la loi générale des invasions, on constate en Syrie la réaction du sol conquis, transformant ses vainqueurs. *Græcia capta ferum victorem cepit....*

Pour désarmer la colère du redoutable Ḥaǵǵâǵ, le meilleur moyen c'est de le proclamer originaire de la Syrie (6). Les femmes de ces Syriens de fraîche date affichent les mêmes prétentions. Ne leur parlez pas de

---

(1) *Aǵ.*, XVI, 9 ; Ṭab., II, 139. Mo'âwia confie sa śorṭa à Qais fils de Ḥamza. Il le remplace, il est vrai, mais par un autre Yéménite. Ṭab., II, 205, 8, etc.

(2) Moins exclusifs que les Yéménites de l'Iraq, ceux de Syrie assistent pécuniairement leurs contribules, fixés dans les provinces orientales. Cf. *Aǵ.*, V, 155, 10, etc.

(3) *'Iqd*, II, 289, 4.

(4) *Reich*, p. 85.

(5) Ṭab., II, 212. Comp. vers cité dans *Kâmil*, 103, 1 ; même titre donné à Śoraḥbîl, Dînawarî, 169, 8 ; à un Arabe des Banoû Asad. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 149, 16.

(6) Ibn al-Faqîh, 114, 17. Ḥaǵǵâǵ prend cette qualification. Qotaiba 407, 10-12.

l'Arabie, « terre de la sécheresse et de la misère ! » (1) Telle la fille de l'Ansârien No'mân ibn Baśîr. A cette descendante des « Auxiliaires », mariée à un Maḫzoûmite, et jetée par la politique (2), seule (3) de son clan, sur le sol syrien, le souvenir du Ḥigâz aurait dû demeurer cher. Il lui rappelle seulement la grossièreté de ses habitants « pouilleux » ; et à ce portait peu flatté elle oppose l'élégance des « jeunes Damasquins » (4).

Les habitants des autres provinces, ceux de l'Iraq surtout, englobent sous la dénomination d' « ahl aś-Śâm» tous les Arabes de Syrie : Qoraiśites, Moḍarites et Kalbites. Le type du Bédouin sans mélange doit être cherché au sein du groupe qaisite, de préférence parmi les tribus de Ġaṭafân, de Fazâra, de Morra (5). Dans leur asile de l'Arabie centrale, protégés par leur ceinture de « ḥarra » et de « nofoud », ces Nomades échappèrent plus facilement aux influences du dehors. Pourtant il suffit de quelques années au service des Omaiyades pour les transformer en Syriens. Tel, par exemple, l'énergique Moslim ibn 'Oqba, aux yeux duquel les Syriens comptent seuls parmi les Arabes (6). Les annalistes obéissent à la même prévention et s'expriment comme eux (7).

En narrant les détails de la conquête arabe, la chronique du patriarche jacobite Michel qualifie de « méchant Syrien » (8) le Qoraiśite Ḥabîb ibn Maslama. Tellement ils étaient parvenus à faire oublier leur première patrie (9) ! Leurs descendants ne tarderont pas à obéir à d'autres inspirations. L'ancienne rivalité entre l'Iraq et la Syrie présentait au moins

(1) *Aġ.*, XIV, 156, 16.

(2) Son père, presque seul parmi les Anṣâr, avait embrassé le parti de Mo'âwia.

(3) Autre Anṣârien fixé en Syrie. *Osd*, IV. 182.

(4) *Aġ.*, XIV, 129, 9 et 7 d. l. Rapprochez la comparaison de Aḫṭal: مثل القمل من اهل الحجاز Qotaiba, 312, 16. Une autre Syrienne rit également des prétentions de son mari Ḥigâzien. *Aġ.*, X, 165, ad finem.

(5) Sur le جفاء des Morrites en particulier, cf. Qotaiba, *'Oyoûn*, 337, 15, etc.

(6) Voir la révolte de Médine et la bataille de la Ḥarra, dans Ṭab., II, 415-416.

(7) Voir p. ex. Ibn Doraid, *Iśtiqâq*, 173, 7 ; 177, 9 ; 249, 16. A un Ḫâriġite de l'Iraq, qui prétend le connaître, un fonctionnaire ṯaqafite réplique avec indignation: انا شاميّ وانت عراقيّ . Qotaiba, *'Oyoûn*, 243, 10.

(8) Michel le Syrien, II, p. 441.

(9) Comp. *Aġ.*, I, 12, 3. Cette ambassade comptait au moins deux Fazârites. Mais tous se nomment Syriens et se conduisent comme tels. Cf. Ibn Doraid, *Iśtiqdq*, 249, 16.

l'avantage de grouper les partisans des Omaiyades, sans distinction de tribus. Au cri de ralliement : « Iraq ou Syrie ! Orient ou Occident! » on substituera le mot d'ordre étroit : « Qais ou Yémen ! » et ces mesquines divisions hâteront la ruine de la dynastie et la déchéance de la race arabes.

Une expression de Théophane(1) caractérise assez exactement l'attitude, adoptée par Mo'âwia à l'égard de ses partisans, Qaisites et autres. Elle nous représente le calife comme un *primus inter pares*, ou, pour nous en tenir au texte grec, comme un πρωτοσύμβουλος au milieu de ses σύμβουλοι. La vaste compilation de Ṭabarî nous fournit, en plusieurs endroits, le commentaire approprié de l'assertion du chronographe byzantin (2). On y surprend le souverain, d'ailleurs si jaloux de son autorité, délibérant familièrement avec ses ministres et avec les notables de la Syrie (3). On croirait par moments assister aux réunions de nos assemblées parlementaires, tellement le langage des interlocuteurs est libre (4), et leur attitude envers le souverain exempte de contrainte ! Comme l'observe Wellhausen (5), « ils pouvaient se mettre à l'aise avec lui et n'y manquèrent pas (Ṭab., II, 144, 185). Jamais pourtant il ne laissa échapper les rênes des mains (6), et sut garder toute sa liberté d'action.» Rien de plus exact. De nos jours, Mo'âwia aurait occupé avec honneur la chaire de président dans une de nos assemblées législatives.

(1) A. M. 6169, 6171.— M. C. Becker la rappelle également dans sa curieuse dissertation « Die Kanzel im Kultus des alten Islam ». *Oriental. Studien* (hommage à Th. Nœldeke), I, p. 336. Le rapprochement est d'autant plus frappant que la plupart de ces délibérations du calife avec ses partisans eurent pour théâtre la grande mosquée مسجد الجماعة. La tradition, il fallait s'y attendre, voit partout des ḥoṭba rituelles. Dans le principe, la mosquée fut le véritable Parlement de l'islam. La buvette n'y faisait pas toujours défaut. *M. S.*, II, 58; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 16, l. 19.

(2) Ṭab., I, 3396 ; II, 136, etc.

(3) Ṭab., II, 136, 137.

(4) Voir, dans *Aǧ.*, XIV, 124, avec quelle vivacité No'mân ibn Baśîr relève une innocente plaisanterie, échappée à Mo'âwia.

(5) *Reich*, p. 87.

(6) Comp. remarque de Ḥoṣrî, III, 399 وكان اذا اراد ان يفعل شيئا القى منه طرفا الى الناس. En d'autres termes, Mo'âwia consultait la diète nationale.

Mais, pour comprendre l'attitude réciproque du souverain et de ses sujets, la liberté d'allures de ceux-ci et l'endurance du premier, il faut pénétrer plus avant dans l'organisation de l'empire arabe, à ce stade de son évolution politique (1).

Régime essentiellement électif, une śoûrâ (2), il était gouverné par des institutions rappelant le régime parlementaire. La charte des libertés publiques se trouvait consignée dans le Qoran et surtout dans l'ensemble des coutumes arabes. Après Allah, le pouvoir était censé résider au sein de la « ǵamâʿa », ou société islamique. Voilà pourquoi, après le crime d'infidélité, il n'en existe pas de plus grand que de sortir de la « ǵamâʿa des musulmans » (3). A celle-ci (4) de choisir, de déléguer un représentant, appelé calife (5). Il tient en main le « ʿaṣâ », le bâton ou sceptre de la ǵamâʿa. Se révolter contre l'autorité, c'est briser ce bâton (6), faire schisme d'avec la communauté (7) et l'imâm légitime. Ce dernier était tenu de gouverner conformément au « livre de Dieu » (8) et aux antiques *fuéros*

---

(1) Nous nous réservons de revenir plus tard sur cette matière et de lui donner les développements indispensables. Pour le moment, nous nous contentons de renvoyer à un petit nombre de textes.

(2) ʿAlî le rappelle sans cesse : « Mon élection ne fut par une فلتة » (Dînawarî, 149, 7, en bas) comme celle d'Aboû Bakr et de ʿOmar». De là, le reproche, adressé tant de fois aux Omaiyades, de vouloir introduire le système dynastique «celui de Chosroès et d'Héraclius», comme on disait. Rappelons encore le cas de ʿAbdarraḥmân ibn Ḫâlid, candidat des Syriens au califat. ʿOmar II menace les Omaiyades de rétablir la śoûrâ. I. S., *Ṭabaq.*, V, 253, 25. L'*Aǵânî*, (XVIII, 71) signale, sous Moʿâwia, la «multitude des notabilités, pouvant aspirer au califat».

(3) Cf. Ṭab., II, 223, 3.

(4) Ou plutôt à l'oligarchie qui prétendait représenter la « ǵamâʿa ».

(5) Ou plus explicitement : خليفة الله , خليفة ربّ الناس , خليفة الرحمان . *Kitâb al-Fâḍil*, 391, 1 et 3 a. d. l.; Masʿoûdî, V, 152 ; *Aǵ.*, III, 95, 5 ; IV, 115, 7 a. d. l.; XV, 6 ; XVIII, 71 ; Qotaiba, 272, 12 ; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 219.

(6) « Le bâton des musulmans ». Ṭab., II, 239 d. l. ; 240, 1 ; Dinawarî, 252, 16, شقّ العصا وفرّق الجماعة . Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 280, 15.

(7) Au témoignage d'Ibn ʿOmar, le Prophète aurait dit : « mourir sans baiʿa, c'est accepter de mourir comme un païen. » I. S., *Ṭabaq.*, V, 107, 8. De là, جماعيّ est devenu synonyme de *sunnite* par opposition à ḫâriǵite. Cf. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 132, 3 a. d. l. et 133, 2.

(8) On ne cesse de rappeler à Moʿâwia le pacte fondamental. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 183-84 ;

de la Péninsule. Pour contrôler son administration, il y avait le corps des « aśrâf », anciens chefs de tribus, et des représentants de la grandesse musulmane : Mohâǵir et Anṣâr ; ces derniers, grands électeurs de l'empire.

Aussi voyons-nous les califes les plus autoritaires prendre l'avis de cette oligarchie et s'efforcer de l'influencer au gré de leur politique. Après un douloureux échec en Perse, ʿOmar, une lettre en main, monte dans le *minbar* de Médine et sollicite l'envoi de secours (1). Devant ce sénat, ʿOṯmân vient se justifier des reproches, adressés à son administration. Moʿâwia lui fait autoriser l'emploi d'un trône ou « sarîr » (2) et ratifier les conditions (3), accordées à Ḥasan, fils de ʿAlî, au moment de l'abdication du prétendant (4).

Outre ce sénat, formé par les aśrâf, présents dans la résidence du calife, se tenait, à des époques déterminées, la réunion des « wofoûd », sorte d'états-généraux, où figuraient les députés des provinces et des tribus. Ils étaient chargés de porter au pied du trône les vœux et les désiderata de leurs mandants (5). Aussi la qualité de « mowaffad » était-elle considérée comme un titre de gloire (6), et l'on se vantait de briller dans la « wifâda » ou éloquence parlementaire (Ḥoṣrî, III, 228, 16).

II, 28, en bas. Le calife reconnaît la valeur des engagements, pris envers ses sujets. ʿ*Iqd*, II, 304 ; Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 30-31. Ceux-ci déclarent au prince par l'organe de leurs poètes qu'ils peuvent se passer de lui et de Qoraiś. Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 285, 15; Aḫṭal, *Divan*, 11, 4. Voir plus haut notre p. 7.

(1) Dinawari, 140. Il fait lire tout un dossier à la mosquée. Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 62, 10.

(2) Ibn Ḫaldoûn, *Moqaddama*, 226, éd. de Beyrouth.

(3) Dinawari, 231 d. l. Dans une série de réunions orageuses, ʿAli s'efforce d'entraîner les Iraqains contre la Syrie. Yaʿqoûbi, II, 228-229 ; Dinawari, 174-76. Il fait lire un message politique en chaire. *Ibid.*, 225.

(4) Comp. Ḥoṣri, III, 399.

(5) Comp. ce vers, cité dans Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 73, en bas :

وخطيب قومٍ قدّموهُ امامَهم ثقةً بهِ متخمّط تيّاحُ

Cf. *Ibid.*, 75, 4 et 94, 4: زعيم القوم رأسهم وسيّدهم الذي يتكلّم عنهم . Sur les wofoûd en général, voir le chap. de ʿ*Iqd*, I, 140-164.

(6) *Kâmil*, 768, 9 ; *Aġ.*, XII, 122, 6. خطيب ذو وفادات. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 135, 5 a. d. l. ; II, 31, 4 a. d. l.; *Ibid.*, I, 135-136. ابهى على خشب المنابر . *Ibid.*, I, 114, 8 a. d. l.

Parmi les wofoûd (1), une des plus caractéristiques eut lieu vers la fin du règne de Moʿâwia. Ce prince songeait alors à faire reconnaître Yazîd comme héritier présomptif. Voici l'ordre du jour de la séance, passablement orageuse, à en juger par les récits parvenus jusqu'à nous. Elle débuta par un véritable discours du trône (2) : Moʿâwia y développa les conditions du pouvoir, les obligations des sujets et insista sur les bonnes qualités de Yazîd. Daḥḥâk ibn Qais, faisant fonction de chancelier ou de premier ministre, proposa la candidature du jeune prince. Elle fut énergiquement soutenue par les députés gouvernementaux, lesquels s'efforcèrent de réfuter les arguments de l'opposition (3). Les « cortès » de Damas se terminèrent heureusemement, grâce aux moyens ordinaires, employés par Moʿâwia dans les grandes circonstances. Ceux qu'il importait le plus de gagner, les chefs de la réaction iraqaine, et à leur tête Aḥnaf ibn Qais, se laissèrent persuader à prix d'argent.

C'était l'issue ordinaire des « wofoûd ». Les plus hauts personnages venaient d'eux-mêmes s'offrir au calife pour « vendre leur religion » (4), ou promettre un dévoûment, pareil à celui de ʿAmrou ibn al-ʿAṣi, à condition de disposer, comme lui, du ḫarâǵ de l'Egypte (5). Le calife, dans ces

---

(1) Elles amènent à Damas les fils de ʿAli, les Hâśimites, Ibn Zobair, les Anṣâr et autres adversaires médinois de Moʿâwia. Dans une de ces reunions, tenue à Aḏroḥ, le calife reçut la « baiʿa » solennelle de Ḥasan ibn ʿAli. Le souverain tint à la lui faire renouveler devant les Cortès de Syrie. Ṭab., II, 198, 15. A l'occasion de son séjour à Ǵâbia, ʿOmar tint le premier parlement syrien ; nous pouvons le conclure de la présence de son *minbar*. Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 74, 16. Dans celui de l'an 40 H., réuni à Jérusalem, Moʿâwia se fit proclamer calife par ses partisans.

(2) *Kâmil*, 30; ʿ*Iqd*, II, 307, 2, etc; Masʿoûdi, V, 69; Ṭab., II, 196; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 116, 150; Ḥoṣri, III, 399.

(3) Cf. Ǵaḥiẓ, *Bayân*, II, 14, l. 17, etc. Nous y voyons une série d'orateurs se succéder à la tribune, circonstance ne pouvant convenir à une cérémonie religieuse. Dans cette dernière, l'imâm seul a le droit de parler et de monter en chaire.

(4) Ṭab., II, 97, 2. *Dîn* peut aussi signifier « obéissance, soumission ». Cf. Ibn al-Faqih, 197, 15; *Aǵ.*, VIII, 65, 7 ; Ǵâḥiẓ, *Tria opuscula*, 62, 15; *Ḥamâsa*, 313, v. 1; *Zeits. f. Assyriol.*, XVII, p. 105. Comp. aussi le vers de Farazdaq à l'adresse de Moʿâwia :

فلو كان هذا الدين في جاهليّة ...

où *dîn* a le sens de « régime ».

(5) ʿ*Iqd*, II, 142.

occurrences, n'hésitait pas à y mettre le prix, rarement moins de 100,000 dirhems et s'étonnait parfois du bon marché de certaines consciences (1). Aussi comprend-on ses plaintes sur l'avidité «des mendiants du Ḥiǵâz et des solliciteurs de l'Iraq, lui laissant à peine de quoi payer ses troupes» (2).

L'énormité des générosités (3) du calife, venant périodiquement se déverser sur les membres influents de l'aristocratie, nous permet fréquemment de supputer la force des partis d'opposition et leur résistance à la centralisation omaiyade (4). Si nous sommes mal renseignés sur le fonctionnement du parlement métropolitain, nous le devons moins à la discipline des Syriens, à leur loyalisme qu'à l'exclusivisme des chroniqueurs iraqains, préoccupés avant tout de leur province.

A l'instar de la capitale, les grandes circonscriptions administratives, les « ǵond » de Syrie, les « miṣr » de l'Iraq possédaient leurs diètes provinciales et locales. Elles se réunissaient d'ordinaire dans la grande mosquée, le « masǵid al-ǵamâʿa » (5), hôtel de ville avant d'être édifice cultuel. Là, et non dans le « dâr al-imâra », demeure privée du gouverneur, se concentre la vie politique de la cité et de la province. Qu'on relise les pages, si animées, consacrées par Ṭabarî et ses émules à la carrière administrative d'un Ziâd et d'un ʿObaidallah, et l'on y surprendra les manifestations incessantes du *self-government* arabe, venant déranger les combinaisons politiques du calife.

Cette situation explique l'importance, attachée par les premiers

---

(1) Ṭab., II, 97; Comp. p. 403, 1; Ibn al-Aṯîr, III, 215, 7, 13. Un véritable trafic, comme s'exprime un poète. *Ḥamâsa*, 185, 1.

(2) Dînawari, 236, 1, etc.

(3) Nous y reviendrons en parlant du ḥilm de Moʿâwia. Il les distribuait d'ordinaire à l'occasion des « wofoûd »; on traitait alors de l'administration des fonctionnaires, on réclamait des diminutions d'impôts, des subsides....., absolument comme de nos jours.

(4) Comp. les vers cités, Masʿoûdî, V, 71.

(5) Littéral. le masǵid de la « communauté » c. a. d. de la réunion. C'est toujours là, non dans l'hôtel du gouverneur, ni dans un masǵid ordinaire que les Ziâd et les ʿObaidallah prononcent leurs ḫoṭba politiques. Le calife ne peut inaugurer son règne, ni un grand fonctionnaire son gouvernement, avant d'avoir paru dans le minbar de la ǵamâʿa.

califes (1) à l'art de la parole, véritable instrument de domination, comme dans nos sociétés démocratiques; les soucis que leur causait la préparation des harangues officielles (2), bourrées de citations poétiques (3); et aussi leur fierté de s'entendre proclamer par leurs panégyristes « cavaliers des chaires » (4). C'est dans cette « tribune royale » (5), qu'ils remportaient leurs plus beaux succès politiques (6). On peut faire la même remarque au sujet de leurs principaux représentants dans les provinces: il suffit de nommer Ziàd (7).

Il en ira tout autrement sous les ʿAbbâsides. Ils ne tarderont pas à condamner au silence la tribune parlementaire, illustrée par tant de ḫaṭîb (8). Les « wofoûd » ne seront plus que de froides parades officielles, où seules retentiront les louanges du souverain. Ce sera le triomphe de l'absolutisme et le calife pourra se dispenser de paraître en personne dans la chaire des mosquées (9). Au cours des réunions rituelles du Vendredi (10),

---

(1) Tous les califes, en particulier les Sofiânides, — sans en excepter Moʿâwia II, le calife-enfant, — et les premiers Marwânides sont cités comme ḫaṭîb. Cf. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 121-122; 135.

(2) *M. S.*, II, 41-42; Baihaqî, 453-54; ʿ*Iqd*, I, 293; 314; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 58, 9.

(3) Ṭab., II, 864; Qotaiba, 250, 18; 407, 10; ʿ*Iqd*, III, 319, 3; *Aǧ.*, XVI, 112. On les confond parfois avec des versets du Qoran. Cf. *Bayân*, II, 12, 7-11.

(4) *Ḥamâsa*, 336 d. v.; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 94, 8.

(5) منبر المُلك Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 67, 3; *Ḥamâsa*, 656, d. v. خشبات ملك Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 115, 9; II, 85, 6. a. d. I. (Le terme de اعواد = chaire, est plus fréquent) مُلوك فوق المنابر Ǵâḥiẓ, *Bayân* I. 140.

(6) Comp. l'éloge du poète ʿAboû'l ʿAbbâs l'aveugle. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 94.

اذا مات منهم سيّدٌ قام سيّدٌ   بَصيرٌ بعَورات الكلامِ زَميتُ

(7) Comp. remarque de Wellhausen, *Reich*, p. 81. « Die Moschee, das Forum des Islam, war die Hauptstætte seines Wirkens und seiner Erfolge. » — Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 58, 8; Goldziher, dans *WZKM*, VI, p. 100-101. De là, l'expression وَلِي منبر = être gouverneur. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 17, 6. — اَصعَدتَهُ منبرَكَ « tu l'as nommé gouverneur », dit-on à un calife ʿabbâside. Qotaiba, *Oyoûn*, 340, 13.

(8) Voir la longue liste dressée par Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 118 et suiv.; II, 12-14.

(9) Tout en ambitionnant le titre de « cavaliers des chaires ». Cf. *Aǧ.*, VIII, 7, en bas. Parfois il se fera composer ses ḫoṭba. *Aǧ.*, XVIII, 82.

(10) De tout leur pouvoir, les califes travaillèrent à donner aux réunions de la mosquée un caractère strictement religieux. C'était diminuer d'autant le rôle de la politique. L'avantage obtenu par la « ṣalât » profitait à l'autocratie.

l'éloquence, condamnée au rôle ingrat de ḫotba parénétiques (1), deviendra le partage d'orateurs gagés.

Pour en revenir aux rapports du souverain omaiyade avec ses auxiliaires, nous apprenons (2) par Baihaqî (3) qu'à l'exemple de ʿOmar (4), Moʿâwia faisait surveiller de près ses gouverneurs, et avait organisé un service d'espionnage, lequel, nous l'avons vu, fonctionnait également auprès de ses parents omaiyades. Il les tenait d'ailleurs en éveil par d'incessants messages. Môġîra et, après lui, Ziâd avouaient que, par dessus tout, ils redoutaient le bruit du courrier, arrivant de la métropole syrienne (5). Avec ses parents, Moʿâwia se croyait tenu à moins de façons. Malgré les allures indépendantes de certains Omaiyades, il se sentait assuré de leur loyalisme et de les voir rangés autour du trône, chaque fois que l'intérêt de la dynastie se trouvait en jeu.

Les autres Arabes n'éprouvaient pas le même besoin de lui sacrifier leur propension à l'indépendance. Ils lui étaient attachés, non par les liens du sang, non par des considérations d'intérêt dynastique; mais par cette « baiʿa », si fragile, comme l'avaient montré les événements des dernières guerres civiles. De là, les efforts du calife pour s'attacher les divers partis de l'Arabie : Qoraišites, Moḍarites ou Yéménites, en choisissant dans leur sein des hommes énergiques et intelligents. De là, les concessions

---

(1) مواعظ . Comme paraît l'avoir soupçonné Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 135, 10-15, dans le principe, la ḫoṭba aurait eu un caractère exclusivement profane. Plus tard, on a éprouvé le besoin d'inventer la distinction de ḫoṭba « batrâ' » et « šauhâ' », *Ibid.*, 154, en bas ; distinction purement scolastique et démontrant l'absence du sentiment historique chez les érudits du 3e siècle de l'hégire.

(2) Moʿâwia gourmande à l'occasion Ziâd. ʿ*Iqd*, II, 229, ad finem ; 304 ; III, 5. C'était, il est vrai, pour réprimer des excès de zèle. Il reprend Bosr pour avoir manqué de respect à un fils de ʿOmar. Tab., II, 141 ; ʿ*Iqd*, II, 305, 4 ; mais alors même la forme tempère la sévérité du reproche.

(3) *Maḥâsin*, 154.

(4) Sur les espions de ʿOmar. cf. Ṭab., I, 2205 ; Baihaqî, 164, 3.

(5) ʿ*Iqd*, I, 31-32. Sur l'organisation du « barid » sous les Omaiyades, cf. Maqdisî, 250, 7 : *Al-Faḫri*, 148 ; Ṭab., II, 213, 7 ; von Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, I, p. 170, 192. Le service était fait par des mulets, *Aġ.*, XVIII, 60, 4 ; Qotaiba, 213, 9; la poste partait à jour fixe. Ṭab., II, 380 ; mettait 12 jours de Damas à Koûfa et à Médine. Ṭab., II, 406, 5 ; *Aġ.*, V, 166, 6 a. d. l.

faites par lui à l'amour-propre de ces chefs, qu'il associait à son gouvernement.

Sous ce dernier rapport, il négligea les Anṣâriens plus qu'il n'en fut négligé (1). En sa qualité de Mecquois, il paraît les avoir tenus en médiocre estime (2). Les notices d'Ibn Sa'd (3) nous permettent de constater l'étrange stérilité de leurs familles, contrastant avec la fécondité des Mohâǧir, si envahissants d'ailleurs. Plus que jamais, les Anṣâriens formaient un clan fermé, boudant les Omaiyades (4), lesquels, à leurs yeux, incarnaient l'hégémonie de Qorais (5). Les habiles gouverneurs nommés par Mo'âwia à Médine, ses nombreux parents fixés en cette ville et possédant au Ḥiǧâz des biens-fonds considérables (6), lui répondaient de la province. Au moyen de ses auxiliaires Qoraisites et Moḍarites, Arabes de Ṯaqîf ou de Solaim, il tenait les principales tribus du centre de la Péninsule; comme par les chefs Yéménites, par le traitement de faveur accordé aux Kalbites de Syrie, il avait gagné les habitants de ce pays. Tout en les attachant

---

(1) Voir, dans Mas'oudî, V, 46-47, les reproches qu'il leur adresse.—P. 46, au lieu de « pourquoi tirer vengeance des faits qui ont précédé mon règne?», il faut lire قِبَلي (non قَبْلي) et traduire : « Pourquoi rechercher mes faveurs ? » — P. 47 : « Le testament du Prophète doit être respecté » ; traduisez : « Les recommandations du Prophète à notre sujet... » Comp. *Aǧ.*, VIII, 194. A son passage par Médine, Mo'âwia est complimenté par les Qoraisites ; les Anṣâr s'abstiennent de paraître. *'Iqd*, II, 172, 6. Il les raille sur leurs occupations agricoles, Ya'qoûbî, II, 265, 5-8 ; il traite de « Juif » le célèbre Qais ibn Sa'd. Mas'oûdî, V, 45.

(2) Comp. le jugement des premiers Mohâǧir arrivés à Médine. Ils constatent que les Anṣâr se laissent mener par leurs femmes. Cf. Boḫârî, III, 442 d. l.; et la réponse typique d'un Mecquois à un Anṣârien : « Je suis Qoraisite والحمد لله ». Ḥoṣrî, I, 348.

(3) *Ṭabaq.*, III². — Elles se terminent d'ordinaire par la remarque : *laisa lahoû 'aqab*. Citons 17-18, 20-24, 27-28, 30, 32-35. Cf. *Aǧ.*, VIII, 106, 13 ; *Osd*, IV, 232.

(4) Soyoûṭî, *Califes*, p. 78, 8-13 ; Schulthess, Naǧâši ; *ZDMG*, LIV, p. 439.

(5) Sur l'équation Qorais = Omaiyade, cf. *Aǧ.*, IX, 37 a. d. l. ; X, 98, 7 a. d. l. ; 138, 8 ; XVII, 61, 4 et Baihaqî, 150, 10-13 ; Ṭab., II, 516, 8. Outre No'man ibn Basîr, on cite pourtant d'autres Anṣâr au service de Mo'âwia, comme Faḍâla ibn 'Obaid, etc. Ya'qoûbî, II, 285 ; Ibn Ḥaǧar, II, 277, 392, 394, 428.

(6) Nous avons consacré une leçon spéciale à cette question. Outre les textes cités plus haut, nous renvoyons ici à Azraqî, 423, 447, 449, 460; Qotaiba, *'Oyoûn*, 257, 2 a. d. l. ; *Aǧ.*, I, 81 ; III, 96 ; XI, 152 ; Ya'qoûbî, II, 297-98 ; I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 115, 12 ; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, p. 21, note; p. 95.

de la sorte à sa cause, un équilibre savant lui laissait entière sa liberté d'allures, et garantissait l'indépendance du souverain, rivé à des institutions démocratiques, gênantes pour les initiatives de sa politique. La variété d'aspirations et d'origine (1) de ses ministres le sauvait du danger des coalitions, en même temps que le passé modeste de la plupart d'entre eux les réduisait à n'être que ses créatures.

V

LE « HILM » DE MO'AWIA ET DES OMAIYADES

Mo'âwia, — nous avons pu le constater, — a été très diversement apprécié par les historiens. La majorité des annalistes musulmans ne peut pourtant s'empêcher de rendre un hommage involontaire au souverain remarquable, au plus éminent peut-être des politiques de l'islam, qui, en substituant à l'oligarchie théocratique, inaugurée par Mahomet, maintenue par 'Omar, un gouvernement régulier et organisé (2), contribua plus que personne, s'il faut en croire le plus avisé de ses contemporains (3), à asseoir la domination du Qoran. Mais tous, à quelque parti qu'ils appartiennent, s'accordent à célébrer chez Mo'âwia « la douceur intelligente, avec laquelle il désarmait et faisait rougir ses adversaires ; sa lenteur à

(1) Bosr ne pouvait s'entendre avec le Solaimite Aboû'l A'war. Cf. *Aǵ.*, IV, 131-132.

(2) Le régime du *molk*, tant reproché à Mo'âwia par les intransigeants de l'islam. En l'appelant le « Chosroès » des Arabes, 'Omar avait sans doute en vue ces qualités d'organisateur, toujours rares parmi les musulmans. Cf. *Osd*, IV, 386, 8. Ce terme de *molk* est appliqué au Prophète par un de ses compagnons (*Ḥamis*, II, 93, 4 a. d. l.). Le poète ansârien Aḥwaṣ appelle Mo'âwia « un roi béni ». Mas'oûdi, V, 158. 'Omar I est qualifié de « roi » par Ḥoṭai'a, *Divan*, X, 20 ; LXXXV, 1-2 ; ce poète le dépeint comme un véritable autocrate « toujours préoccupé d'amasser ». Sous la plume de moḥaddiṯ hostiles, les termes de « Chosroès » et d' « Héraclius », appliqués à Mo'âwia, prennent souvent une signification odieuse.

(3) 'Amroû ibn al-'Aṣi. Cf. Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 151, 4 ; Baihaqi, 89, 10.

s'emporter, la plus entière possession de lui-même » (1) ; en un mot, l'ensemble de qualités, désigné par les Arabes sous le nom de « ḥilm »; qualités d'autant plus estimées que rares, chez un peuple passionné, tout en nerfs, des nerfs à fleur de peau, qui partent à la moindre secousse extérieure.

Il nous sera permis de reprendre, à la lumière de l'histoire, cette matière du « ḥilm », même après la pénétrante étude, consacrée à la notion, intimement connexe, de la « ǵâhiliya » (2) par M. Goldziher, dont, — le lecteur le sait déjà, — nous adoptons pleinement les conclusions (3).

Nous débuterons par un aveu : nous manquons en français d'un terme, rendant adéquatement le concept arabe. Le ḥilm n'est ni la patience, ni la modération, ni la clémence, ni la longanimité ou la possession de soi-même, ni la maturité de l'esprit (4). Il se contente d'emprunter à chacune de ces qualités certains traits extérieurs, juste assez pour donner le change à l'observateur distrait (5). De ces emprunts superficiels, il résulte une vertu spécifiquement arabe ; complexe hybride, mal défini, aux contours flottants et imprécis ; si imprécis même qu'on se trouve embarrassé pour y déterminer la limite exacte entre la qualité et le défaut. Cela tient à la mentalité, à la nature mêmes du peuple arabe, composé d'extrêmes ; nature nerveuse et exubérante, d'un relief vigoureux, mais heurté, où l'équilibre et la gradation des nuances font défaut ; héritier enfin d'une antique civilisation (6), mais, à la suite de profondes modifications climatologiques, retombé dans un état voisin de la barbarie.

Pour nous former une idée exacte de la nature intime du « ḥilm »,

---

(1) Wellhausen, *Reich*, p. 87. Voir, dans Ṭab., II, 210, 12 ; 212, 17, etc, comment Moʿâwia corrige les vivacités qui lui échappent.

(2) *M. S.*, I, *append.* 1er.

(3) Lammens, *Un poète royal à la cour des Omaiyades de Damas*, p. 24. (Extrait de *ROC*, 1904).

(4) A Karbalâ, Ḥosain exhorte sa sœur, éclatant en sanglots, à ne pas perdre son ḥilm. Ṭab., II, 324, 1. Le ḥilm est enfin synonyme d'intelligence. Cf. vers de Motalammis, *Divan*, I, 8 et فتى السنّ كهل الحلم . *Aǵ.*, XIII, 106, 9. Nous y reviendrons.

(5) De là, la variété des termes, employés plus bas, pour traduire ḥilm et son opposé « ǵahl ». Le contexte seul précise la signification.

(6) Cf. H. Winckler, *MVAG*, 1901, p. 188-189 et le 2d volume du prince L. Caetani, *Annali dell'Islam*. Dans le dernier travail, on trouvera un long exposé de la question, que le savant auteur a complètement renouvelée.

commençons donc par dire ce qu'il n'était pas ; par le séparer des analogues, avec lesquels on pourrait être tenté de le confondre.

On se tromperait étrangement en le comparant à la douceur évangélique. Celle-ci procède d'un sentiment exact de soi-même; en d'autres termes, elle suppose comme base l'humilité. Or, dans l'ancienne « Weltanschauung » arabe, dans cette « morou'a » tant vantée (1), point de place pour la vertu chrétienne. Mahomet lui-même l'aurait reconnu, et, sur ce point, proclamé implicitement la supériorité des « gens de l'écriture » (2). Les anciens Arabes, tout en rendant hommage à l'humanité de leurs compatriotes chrétiens, se targuaient d'un tout autre idéal et redoutaient qu'on qualifiât leurs lances de « lances chrétiennes » (3). C'eût été leur faire honneur d'un sentiment, d'une modération, auxquels ils se piquaient de demeurer inaccessibles. Chez ce peuple, admirateur convaincu des qualités viriles, la vertu, *virtus* ou « morou'a » (4) va chercher ailleurs ses inspirations. Les modèles du ḥilm, dont les noms se presseront plus loin sous notre plume (5), nous les verrons préoccupés avant tout d'écarter jusqu'au soupçon de l'abaissement ; ils trembleront à la pensée que leur modération n'ait les apparences de la faiblesse (6).

Non seulement le ḥilm (7) ne procède pas (8) de l'humilité ; il a plutôt pour but d'humilier l'adversaire, de le confondre par le contraste de sa propre supériorité, de le surprendre par la dignité et le calme de son attitude; de l'étourdir sous le coup d'une réplique brève et mordante (9), mal-

(1) Cf. *M. S.*, I, 1-40.

(2) *M. S.*, I, 18 « Ahl al-Kitâb », traduit d'ordinaire : « gens du Livre ».

(3) L. Cheikho, *Šoʿarâʾ an-Naṣrâniya*, 190, 4.

(4) Ces termes ont la même valeur étymologique.

(5) Comme Qais ibn ʿAṣim, Aḥnaf, etc. Cf. *Iqd.*, I, 218, 5 ; 218, 7 a. d. l. ; 219, 3 ; et autres références, citées plus loin.

(6) « Le ḥilm, c'est l'abaissement الذلّ » : ainsi s'expriment-ils parfois. Cf. Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 341, 9.

(7) Comp., dans ʿ*Iqd*, II, 92, 1, etc. un type de ḥilm et d'austérité musulmane et surtout de mépris pour ses semblables : des maulâ, il est vrai. Moʿâwia s'étant permis de louer la douceur لين des Hâšimites, Ibn ʿAbbâs repousse cet éloge comme une injure. ʿ*Iqd*, II, 134-135. — P. 135, l. 7, lisez : « ǵafautanâ ».

(8) Comparez cette parole de Aḥnaf : آفة الحلم الذلّ . ʿ*Iqd*. I, 219, 3.

(9) Voir les traits cités dans ʿ*Iqd*, I, 217.

gré la modération de la forme. Le « ḥalîm » ne se propose pas de corriger son semblable ; mais bien plutôt de « rogner les ongles de son impertinence » (1), comme s'exprime un poète. S'il accepte l'apparence d'un dessous, c'est pour s'en épargner un plus grand. « Qui ne sait supporter une parole en entendra cent ! » (2) C'est la pensée d'Aḥnaf, le principal modèle du ḥilm après Moʿâwia.

Ce n'est pas le seul point, distinguant le ḥilm de la mansuétude chrétienne. Celle-ci dompte, comprime jusqu'aux révoltes intimes du cœur. Rien de pareil dans son analogue arabe. Le ḥalîm consentait parfois à se taire, à ne pas répondre aux provocations ; mais son oreille recueillait les injures et son esprit s'arrêtait à en goûter la saveur amère (3). Mieux encore : le ḥilm pouvait s'allier au désir de la vengeance. Un exemple le montrera, pris dans la vie de Moʿâwia, la plus complète incarnation de la modération chez les Arabes. Le trait achèvera de peindre le caractère du souverain musulman et permettra de mesurer la distance qui sépare le « doux » Omaiyade d'un saint François de Sales.

Dans un cercle qoraišite, on discutait pour savoir si un outrage était capable de lasser la patience du calife. On convint que seul un manque de respect à la mémoire de sa mère y réussirait (4). Encouragé par un pari, un obscur Qoraišite (5), Mâlik ibn Asmâ', se chargea d'en faire l'essai : « Prince, dit-il à Moʿâwia, exécutant alors les rites du pélerinage (6), vos yeux rappellent ceux de Hind. — C'est vrai, répondit le calife ; ces yeux

(1) قَلَمْتُ اظفارَجَهْلهِ . ʿ*Iqd*, I, 217, 14 a. d. l. ; Ḥoṣri, III, 124, 3. Pour l'origine de la métaphore, cf. ʿ*Iqd*, II, 50, 15, etc. Pour son emploi dans l'ancienne poésie, voir citations dans Qotaiba, 101, 4-8.

(2) Ḥoṣri, I, 57.

(3) De là le dicton : حِلمي اصَمّ وأُذْني غير صَمّاء . ʿ*Iqd*, I, 338, 6.

(4) Comp. ʿ*Iqd*, I, 21 ; Ibn Ḥagar, II, 117, 8. Pour l'exciter contre ʿAli, Walîd ibn ʿOqba lui dit : « Tu n'es pas le fils de Hind, si... ». *Aḡ.*, IV, 177, 11. En énumérant les gloires de sa famille, Moʿâwia commence par nommer sa mère. Ḥoṣrî, III, 200. Nous donnerons plus loin un autre exemple. Le calife aimait à se dire « fils de Hind ». Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 184, 5. Il paraît avoir été son préféré. ʿ*Iqd*, I, 26, 11.

(5) Ce ne peut être Mâlik ibn Asmâ' ibn Ḥâriǵa, un Fazârite, contemporain de Ḥaǵǵâǵ, cf. *Aḡ.*, XVI, 41-47, etc ; et fils du célèbre chef de Fazâra, partisan des Omaiyades. Cf. Masʿoûdî, V, 298-99 ; Ṭab., I, 3035-36, et note *a*.

(6) « Fî'l-mausim ».

ont longtemps charmé Aboû Sofiân. » Puis, appelant son intendant, il ajouta : « Tu payeras à la mère d'Ibn Asmâ' la rançon de son fils ; car je viens de prononcer son arrêt de mort, et le malheureux ne s'en doute pas ». Il s'en douta si peu qu'il vint raconter son entrevue et toucher le prix, convenu avec ses compagnons. Ceux-ci, désireux de continuer la plaisanterie, l'engagèrent, contre un nouveau pari, à répéter les mêmes paroles à ʿAmrou ibn Zobair (1). Ce dernier paraît avoir eu connaissance de la réponse de Moʿâwia et se vengea en assommant de coups son insolent interlocuteur. Le calife avait prévu ce dénoûment : « C'est moi qui l'ai tué, » s'empressa-t-il de dire, et, pour mieux souligner le sens de ses paroles, il fit payer à la mère du malheureux la rançon de son fils. Rien ne montre mieux que cet exemple, rapporté par Baihaqî (2), dans quelle mesure la modération arabe pouvait s'allier à l'esprit de vengeance.

Un trait analogue (3) est raconté d'Aḥnaf ibn Qais, un contemporain de Moʿâwia, et, comme lui, un type légendaire de la modération. L'inspiration vindicative y paraît encore plus évidente. Il prouve merveilleusement comment, dans l'appréciation des Arabes, cette qualité interdit seulement la vengeance directe et brutale ; mais non le recours à la ruse, pour attirer l'adversaire dans un piège, où un tiers se chargera de châtier son insolence.

Ces procédés, si peu évangéliques, ne diminuent en rien l'admiration de la tradition musulmane pour les représentants attitrés du ḥilm. Les chrétiens arabes partageaient les mêmes préjugés. Leur organe le plus autorisé, Aḥṭal, voulant déprécier un clan nomade, le représente comme « incapable de commettre la moindre violence, se rendant seulement vers la tombée de la nuit et, le visage voilé, à l'abreuvoir »(4). Le trait fut

(1) Probablement le frère du calife mecquois ; à moins que ce ne soit le Maḫzoûmite de même nom. ʿ*Iqd* II, 47, 12. Au lieu de la forme pleine Ibn az-Zobair, nous écrivons couramment Ibn Zobair ; comp. Ibn ʿAbbâs, Ibn Ḥosain, etc.

(2) P. 553-54.

(3) Baihaqî, 554. Un troisième est attribué à Moġîra ibn Śoʿba (Dinawarî, 236, 11, etc.) Les Arabes ne pouvaient donc comprendre le ḥilm sans lui supposer une arrière-pensée vindicative.

(4) *Divan*, 298, 1 et 2. Les vers sont imités de Ḥoṭaiʾa. Mais il suffit à notre démonstration que Aḥṭal se soit approprié — Naǧâšî l'avait fait avant lui.(ʿ*Iqd*, I, 303, en bas ;

vivement ressenti et exposa la malheureuse tribu à la risée des Arabes, naturellement enclins à confondre « la douceur avec la faiblesse et à faire de la brutalité (*šarâsa*) la condition du prestige » (1). La modération ne peut donc, quoi qu'en ait dit Baihaqî (2), être considérée comme la vertu des Arabes (3), ce peuple ayant toujours réservé sa meilleure admiration pour les manifestations de la force (4). Dans sa curieuse anthologie, Ibn ʿAbd Rabbihi s'évertue à démontrer que l'idéal humain suppose non seulement l'exercice du bien, mais le pouvoir de faire le mal, « le sage devant être éminent sous les deux rapports » (5). Le poète n'a-t-il pas dit dans le panégyrique d'un de ses Mécènes :

« Tu te fais aimer et redouter dans l'une et l'autre situation ; comme si tu étais (à la fois) le paradis et l'enfer » (6) ?

C'est également la pensée de Ḥoṭai'a :

« Grâces à Dieu, me voici sous la protection d'un héros, défenseur de la vérité, capable de nuire et de faire du bien. » (7).

III, 142 ; Ḥoṣrî, I, 21 ; Qotaiba, 188, 189) — le sentiment qu'ils prétendent exprimer. Il a repris le même trait contre son rival Ǵarîr, dans son « Panégyrique des Omaiyades», cf. v. 71. Comp. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 169.

(1) *Ḥamâsa*, 325, v. 3.

(2) P. 24, 7. Le dicton : « الحليم مَطيّة الجَهُول , le modéré sert de monture à l'impudent » (*ʿIqd*, I, 338,3) trahit le peu de propension des Arabes pour le ḥilm. Dans Qotaiba, *ʿOyoûn*, 333 d. l., on trouve cette variante: « الحِلْم مَطيّة الجود, le ḥilm est la monture de la générosité».

(3) D'autre part, l'âge d'or du ḥilm, sa signification politique ont cessé avec la fin du régime arabe, enterré par l'absolutisme ʿabbâside. Voir remarque de Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 154, 14. Nous y reviendrons plus bas.

(4) Voir, dans Qotaiba, *ʿOyoûn*, 331, comment on fait polémiser Mahomet contre cette tendance.

(5) لايرضى العاقل ان يكون الاّ إماماً في الخير والشرّ . *ʿIqd*, I, 303.

(6) *ʿIqd*, I, 303-304.

(7) نفّاع ضرّار . *ZDMG*, 1893, p. 191. Voir nombreux ḥadîṯ, réunis dans Qotaiba, *ʿOyoûn*, 269-70, pour prouver comment une certaine brutalité est la condition essentielle du سُودُد. L'argument le plus populaire contre l'ancien polythéisme arabe est le suivant : لا تنفع ولا تضرّ .

Ce motif est un thème favori de l'ancienne poésie arabe (1). La satire s'en est emparée comme le panégyrique :

« Les gens de Kinâna sont insignifiants en tout : dans le bien comme dans le mal. » (2)

Participant de cette nature complexe, le ḥilm suppose non seulement la puissance, le pouvoir, mais la possibilité d'en abuser ; celle de nuire, sans avoir à redouter les conséquences de ses actes (3). Cette psychologie, si éminemment arabe (4), devait être signalée avant d'aborder l'étude du ḥilm.

Un jour, en présence de Ḥârita ibn Badr, le spirituel ami de Ziâd, on vantait la modération d'Aḥnaf. « Elle ne peut lui coûter beaucoup, observa Ḥârita, lorsque, comme lui, on manque du pouvoir de nuire à son ennemi. » (5) Aḥnaf partageait au fond cette manière de voir. Quelqu'un lui ayant demandé, qui de lui ou de Mo'âwia faisait preuve d'un plus grand ḥilm : « La sotte question ! s'écria-t-il ; Mo'âwia est endurant, quoique calife ; moi, je suis un simple particulier ! comment m'égaler à lui ? » (6) Aḥnaf avait ses raisons pour redouter la comparaison. D'un physique disgracieux (7), avec cela avare, — il prétendait qu'un avis donné par lui valait 10,000 dirhems (8), — le chef de Tamîm (9) devait fatalement se

---

(1) Cf. Ḥoṭai'a, LXXVII, 22 ; et commentaire de Goldziher, dans *ZDMG*, 1893, p. 168-69.

(2) *Ḥamâsa*, 651, l. 1.

(3) *Kâmil*, 102, 10. يُقال حلُمَ اذا ترك ان يقول الشيْ لصاحبِهِ منتصرًا ولا يخافُ عاقبةً يكرهُها فهذا الحِلْم المَحْض

(4) On considérait comme un hiǵâ' virulent ce vers de Naǵâšî contre les B. 'Aǵlân : « petite tribu, incapable de violer la foi jurée, de commettre la moindre injustice ». Schulthess, Naǵâšî, *ZDMG*, LIV, p. 461. Cf. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 169.

(5) *Aǵ.*, XXI, 43, 14. ما يبلغ حِلمُ من لا قدرة لهُ ولا يملك لعدوّهِ ضرًّا

(6) '*Iqd*, I, 218.

(7) Ḥoṣrî, II, 263, 268 ; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 26-27.

(8) Ḥoṣrî, II, 260-263. Il ne figure pas pourtant dans le كتاب البُخلاء de Ǵâḥiẓ. Le *Kâmil*, 768, 8 le représente bon pour les veuves. D'après un distique de lui, la générosité est une vertu, réservée aux riches. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 26, en bas.

(9) Ou plus exactement des Tamimites de Baṣra. Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 152, 14.

rabattre sur le ḥilm (1), terrain où chez les Arabes la concurrence se trouvait moins à redouter.

Les poètes s'expriment comme Ḥâriṯa et Aḥnaf. Ecoutons Ḥoṭai'a, faisant l'éloge d'un saiyd arabe :

« Quand il le veut, l'émule de Qoss (2) pour la modération et la générosité ; mais, au fond, plus redoutable que la pointe effilée de la lance ! » (3)

Et Nâbiġa al-Ǵa'dî, ce « moḥadram », fidèle truchement de la ǵâhiliya et de l'islam primitif :

« Le ḥilm est un leurre, si le sabre n'est là pour l'empêcher de dégénérer (en faiblesse). » (4)

En entendant ce vers, Mahomet s'empressa de féliciter le poète (5) ; félicitations significatives, parce qu'elles nous révèlent, en la matière, l'opinion de l'auteur du Qoran, si opposée au « Beati mites » de l'Evangile (6).

« Qui ne le sait ? — ainsi s'exprime un autre poète — tout ḥilm n'est pas honorable ; mais seulement quand il se trouve uni au pouvoir (de nuire). » (7)

On connaît l'impression profonde, produite sur le calife 'Abdalmalik et sur les contemporains (8), par le vers de Aḥṭal (9), célébrant les Omaiyades :

---

(1) Comp. cette définition de 'Omar. السيّدُ . . الحليمُ حينَ يُستجهل . Qotaiba, '*Oyoûn*, 271,13 ; et le dicton احْلُمْ تَسُدْ. *Ibid.*, 332, 5.

(2) Le type de l'éloquence et de la calme raison chez les Arabes.

(3) Ḥoṭai'a, LVIII, 9 : وقُسٌّ اذا ما شاء حِلْمًا ونائلا

(4) Cf. '*Iqd*, I, 219, 8. Qotaiba, 159, 3-4. Dans le vers suivant, Nâbiġa oppose le ǵahl au ḥilm. Nous multiplierons plus loin les exemples de cette opposition. A la pensée, rendue ici par Nâbiġa, comparez ce vers de Mâlik ibn Ḥarîm (cf. *Ḥamâsa*, 520), cité dans Ibn Doraïd, *Iśtiqâq*, 254, 15 ; 258, 2.

متى تجمعِ القلبَ الذكيَّ وصارمًا وأنفًا حميًّا تجتنبك المظالمُ

(5) *Aǧ.*, IV, 131, 3 ; '*Iqd*, I, 140.

(6) Voir pourtant Qotaiba, '*Oyoûn*, 331 : variations s'expliquant par le mode de formation du ḥadîṯ.

(7) *Ḥamâsa*, 516, v. 4 ; *M. S.*, I, 224.

(8) Cf. *Chantre*, p. 72, etc.

(9) *Divan*, 104, 8. Nous proposons la traduction suivante pour le premier hémistiche

« Terribles dans leur colère, tant qu'on leur résiste, ils sont les plus cléments des hommes, malgré leur puissance. » (1)

Le retentissement prodigieux de ce vers, proclamé par les critiques arabes, comme le plus superbe, le plus fier (2) de leur littérature, provient précisément de l'heureuse association, trouvée par le poète, de la force à la bonté, de l'arbitraire à la clémence (3) ; de l'antithèse établie par lui entre ces qualités opposées (4), s'unissant harmonieusement dans une âme supérieure. Sans cette condition, le ḥilm devenait vraiment un leurre, provoquant le mépris des nomades.

Donc, rien d'absolu dans le ḥilm. Pour l'Arabe les vertus logiques, constantes, ne comptent pas et l'homme absurde est celui qui ne change jamais. Témoin le poète :

« Tantôt notre ḥilm pourrait servir de contrepoids aux montagnes; tantôt nous dépassons en emportement les (plus) emportés. » (5)

C'est, si l'on peut s'exprimer ainsi, une qualité temporaire (6), une vertu de circonstance (7). Tout dépend de la situation du « ḥalîm », de sa position

---

du vers, cité dans Mas'oûdî, V, 118 : « Quand les rois punissent les moindres écarts, ce n'est point par abus de pouvoir (=emportement جهل) ... »

(1) واعظمُ الناس احلامًا اذا قدروا

(2) الافخر *Aǧ.*, X, 5, l. 7. Cf. *Chantre*, p. 72, etc.

(3) 'Abdalmalik (ailleurs, c'est Mo'âwia) observe avec complaisance que, pour caractériser les Omaiyades, les poètes les comparent volontiers à des lions rugissants ; tandis qu'ils insistent de préférence sur les vertus religieuses des 'Alides. *Aǧ.*, XIII, 58, 63; XXI, 10, 8; Qotaiba, 301, 11. Comp. Ḥosrî, III, 237 ; l'éloge de Yazîd I, dans Wright, *Opuscula arabica*, p. 119, 8. Pour les titres de « saǵǵâd, nâsik, 'âbid, faqîh, qâri» accordés aux Hâśimites, cf. I. S., *Ṭabaq.*, V, 13 d. l. ; 15, 4 ; 38, 26 ; 39, etc ; 230, 16 , 20, 26 ; 233, 17 ; 237, 18 ; Mas'oûdi, V, 163. Pourtant 'Abdâllah l'*aîné*, (cf. Ṭab., II, 429, 8, etc) fils de Yazîd I, est qualifié de « nâsik ».

(4) Comp. يعفو عند قدرته dans un éloge, adressé à Mohallab. *Aǧ.*, XI, 163, 4 a. d. l. et Qotaiba, *'Oyoûn*, 332, 4 : ما أُضيفَ شيء الى شيء ازين... من عفو الى مقدرة

(5) *Ḥamâsa*, 735, v. 5.

(6) Comp. *Ḥamâsa*, 210, v. 5, قد يستجهل الرُجل الحليم. Dans le texte, le vers est au passif; je le place à l'actif et traduis : « le ḥalim lui-même a ses moments d'emportement ». Rien d'instructif comme la comparaison, établie par Nâbiǵa Gâ'di entre le ḥilm et le ǵahl : d'après lui, dans l'un et dans l'autre, l'exagération seule est à craindre. Qotaiba, 159, 3-4.

(7) Comp. *Aǧ.*, XIII, 56, 18.

sociale : vertu, s'il se sent fort, indépendant; s'il est roi, à tout le moins, saiyd incontesté (1); faiblesse, si sa condition lui interdit de se faire craindre, de nuire surtout. Mais principalement le ḥilm doit savoir céder aux intérêts, aux caprices même de la parenté et du clan. Ce serait un crime de lèse-tribu de le pratiquer contre l'assentiment des siens (2). En pleurant son fils, un père nous le dépeint :

« Intransigeant et voulant le paraître, quand les siens s'emportent (3) ; modèle de douceur (4), lorsque les modérés de la tribu approuvent la modération. » (5)

Dans la pratique du ḥilm, si l'on ne veut manquer aux lois du bon goût, il est besoin d'une certaine dose d'éclectisme, pour ne pas céder inconsidérément aux inspirations humanitaires La poésie va encore nous renseigner sur cet état de l'âme arabe :

« Je suis impitoyable, dit un rimeur (6), quand la douceur (7) rendrait un héros méprisable (8) ; conciliant (ḥalîm), quand la dureté ferait tache sur un noble caractère. » (9)

---

(1) Ou, comme on s'exprime مُطاع لايُعاصَى, لايَغصونهُ, غير مُداقَم, غير مُنازَع, سيّد مطاع. *Aḡ.*, XI, 55, 16; Wâqidî, 58, 8 ; *Osd*, IV, 215, 227 ; I. S., *Ṭabaq.*, I[1], 48, 4 ; Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 79, 3 ; 124, 11 ; 138, 15 ; Azraqî, 47, 12 ; 49 d. l. ; 58, 7 a. d. l. ʿAli reçoit l'étrange qualification de اميرٌ مُطاع ومأمور مُطيع. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 29, 6.

(2) Cf. *Moʿallaqa* de ʿAmrou ibn Kolṯoûm, v. 53.

(3) Le sentiment de Ḥâtim Ṭaiy parait plus conforme à la stricte équité.

سانصُرهُ إن كان للحقّ تابعًا   وإن جارَ لم يَكثُر عليهِ التَعطُّفُ

Divan, éd. Schulthess, XXXVII, 14.

(4) On adressait aux Taḡlibites le reproche contraire. Cf. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 184, 11.

تلقاهم حُلَماء عن اعدائهم   وعلى الصديق تَرَاهم جهالا

(5) *Aḡ.*, XI, où je ne puis plus retrouver la référence.

Comp. l'éloge de Tauba par Lailâ Aḫyaliya. *Aḡ.*, X, 79 ; Ḥoṣrî, III, 247 et *Ḥamâsa*, 510, 2 .

وكُنْ اكيَسَ الكَيْسَى اذا كُنتَ فيهم   وإن كُنتَ في الحَمقَى فكُنْ انتَ احمَقَا

(6) Cf. *M. S.*, I, 224.

(7) تَحلُّم

(8) Comp *Ḥamâsa*, 770, 3-4.

(9) « Si l'on se montre dur envers nous, nous parviendrons à surpasser en violence les plus violents. » ʿAmrou ibn Kolṯoûm, v. 53 de sa moʿallaqa; ʿ*Iqd*, III, 40. فنجهل فوق جهل الجاهلينا. Evidemment جهل ne comporte pas ici le sens d'ignorance. Empressé à faire valoir la fierté de sa tribu, ʿAmrou n'aurait pu alléguer cet étrange titre de gloire. Il n'est pas sûr que le scoliaste arabe (voir éd. Arnold) ait saisi le sens exact du vers. Cela explique

Voici une variante du même sentiment :

« Assurément, le ḥilm l'emporte sur la violence, excepté pourtant en face de l'injustice ! » (1)

Le distique suivant s'exprime encore plus clairement :

« S'il me sert parfois d'être conciliant, la dureté m'est plus souvent profitable (2).

Je possède deux coursiers : à l'un la modération (3) sert de bride ; au second j'ai donné comme selle l'emportement (ǵahl). » (4)

Cette originale comparaison nous fournit le dernier mot de la question. Au désert, tout vrai « gentleman » doit posséder dans sa remise — nous dirions volontiers son écurie — morale deux montures au choix : sur l'une, il fait parade de clémence ; l'autre — et il l'enfourche de préférence — lui permet de se montrer tel qu'il est. Pour concilier les deux extrêmes : mériter l'éloge du ḥilm, sans encourir le reproche de faiblesse, un poète (5) a trouvé un moyen encore plus commode, en dépit de sa subtilité :

« Nos mains s'emportent, mais l'esprit garde sa modération (ḥilm) ; nous insultons par des actes, en paroles jamais ! » (6)

Ainsi se conduisait Qais ibn 'Aṣim, un grand chef de Tamîm, contemporain du Prophète, fréquemment cité, comme le précurseur et le modèle de son contribule Aḥnaf ibn Qais (7).

Ce galant homme, — surnommé par Mahomet سيّد اهل الوَبَر le saiyd des Nomades, — n'avait pas l'humeur facile. Ainsi, dans une discussion, il fit,

---

les méprises de Freytag et d'autres orientalistes, à la remorque de ces commentateurs.

(1) *Ḥamâsa*, 499 d. v.

(2) لئن كُنتُ محتاجًا الى الحلم إنّني　　الى الجهل في بعض الاحايين احوجُ

(3) Ḥilm.

(4) *M. S.*, I, 223-224. L'original de cette citation anonyme se trouve dans *'Iqd*, I, 302, ad finem ; le poète est nommé dans Qotaiba, *'Oyoûn*, 338, 18.

(5) Qabîṣa ibn an-Naṣrâni, donc au moins un fils de chrétien. Cf. Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 217, 1. Nouvelle preuve que, dans l'appréciation du ḥilm, les chrétiens arabes ne se séparaient pas du reste de leurs compatriotes.

(6) *Ḥamâsa*, 311, v. 2. Autre vers sur l'alliance toujours difficile du ḥilm avec son opposé. *Ibid.*, 693, v. 2.

(7) Cf. notice, dans *Aġ.*, XII, 149 ; *'Iqd*, I, 124 ; Ḥoṣrî, I, 8.

du revers de son arc, sauter les dents à son cousin (1). Qais est demeuré célèbre dans l'histoire arabe pour avoir enterré ses filles (2), immédiatement après leur naissance. Sa femme étant parvenue à lui dérober la naissance d'une de ces victimes, un jour que, grandelette, il la retrouva sous sa tente, ni les larmes de la mère, ni les supplications de la malheureuse enfant ne purent le détourner d'exécuter son dessein barbare (3).

---

(1) Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 154 ; *Aġ.*, XII, 154, 1.

(2) Au nombre de 13 ; il eut en outre 32 garçons. *Osd*, IV, 220. La notice de l'*Aġânî* met d'autres faits de brutalité sur le compte de Qais. Sa personnalité est demeurée sympathique à la tradition musulmane ; parce qu'il visita le Prophète et aurait, pendant la ǵâhiliya, renoncé au vin. Une de ses filles vivantes est mentionnée, *Aġ.*, XII, 155, 7 : toutes ne furent donc pas enterrées. Il fut d'ailleurs un des beaux-pères décoratifs, comme Manẓoûr ibn Zabbân. Quoi qu'en dise la tradition, il continua à s'enivrer, même après son voyage à Médine. *Aġ.*, XII, 151, en bas. La légende de ses 32 fils a probablement son origine dans le vers, cité *Aġ.*, XII, 154, 13.

(3) *Aġ.*, XII, 150. Mahomet a voulu s'attribuer l'honneur d'avoir supprimé cette coutume inhumaine. Comp. la réponse de Hind, mère de Mo'âwia à Mahomet, *Al-Faḫrî*, 144, et surtout I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 1-4 , 172 ; notez la surprise de la Qoraisite en l'entendaut mentionner. Cette pratiqne fut seulement — il ne faut pas se lasser de le répéter — le fait de quelques magnats, presque tous Tamîmites (comme le déclare explicitement *Kâmil*, 277), et, d'après la tradition arabe elle-même, daterait de Qais. Cf. Wilken, *Matriarchat*, p. 53, etc. nombreuses références. On a voulu aussi l'attribuer au célèbre Mohalhil. *Aġ.*, IX, 182, 1; comme on ne pouvait manquer d'introduire cet élément dans la légende d'Amroû' l qais. Qotaiba, 47, 19. Ibn 'Aṣim n'en serait donc pas l'introducteur ? Le chef tamîmite Aḥnaf ibn Qais n'aimait pas les filles. Baihaqi, 602, 16. Pour la Mecque, on cite l'unique Sa'îd ibn Zaid comme « sauveur de filles ». Nawawi, 265 (à la l. 5, lisez تَرَعْرَعَتْ); I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 277, 14. Il a dû avoir peu à faire, si l'on en juge par la nombreuse descendance féminine de Qoraiś. Un Qoraiśite donne, en guise de nom, un numéro d'ordre à ses filles, comme chez les Romains : *Prima*, *Secunda*... I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 330. Mais la tradition devait se préoccuper (cf. *Kâmil*, 277, 8) de donner raison au *Qoran*, VI, 152 ; XVI, 60 ; XVII, 33 ; LX, 12 ; LXXXI, 8, etc ; et de composer une notice édifiante à ce ḥanîf, précurseur inconnu de Mahomet. Voilà pourquoi elle prétendait montrer, près de la Mecque, l'endroit précis où Qoraiś exposait ses filles. *Aġ.*, IX, 122, en haut. Pourquoi l'ancêtre de Farazdaq, Ṣa'ṣa'a, pratique-t-il le premier ce sauvetage d'un nouveau genre ? Ibn Ḥaǵar, II, 494, 4 d. Il en aurait de la sorte sauvé une trentaine, chiffre plutôt modeste, si la coutume était générale. Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 147, 2; Qotaiba, 189; J. Hell, *Farazdak's Lobgedicht*, 4. La vanité de ce poète a ici encore contribué à égarer la tradition. Comment les Tamîmites pouvaient-ils, et avec raison, se vanter de leur multitnde, rivalisant « avec le nombre des étoiles » ? *Aġ.*, VIII, 189, 6. Cf. Qotaiba, '*Oyoûn*, 343, 14. Nous n'oserions, avec Wellhausen, tabler sur le vers de *Ḥamâsa*, 117 d. v.; une boutade ! inspirée proba-

Plus tard, en visite chez Mahomet, Qais se montra fort scandalisé en le voyant paternellement flairer une de ses filles (1). En réponse, le Prophète lui déclara que Dieu avait sans doute arraché la miséricorde de son cœur. Au lieu de cette platonique protestation, pourquoi Mahomet ne lui fait-il pas souscrire l'engagement de respecter la vie de ses enfants? Peut-être parce que le chef Tamîmite, étant venu traiter à Médine de politique et non de religion (2), méritait d'être ménagé.

Un tel personnage (3) paraissait, semble-t-il, peu préparé pour offrir à ses compatriotes l'idéal de la modération. Et pourtant Aḥnaf assura l'avoir apprise à son école (4). Qais mérita cette fortune extraordinaire par une action d'éclat dont on s'entretint longtemps sous les tentes arabes. Aussi a-t-elle été recueillie dans la plupart des anthologies et des collections de « nawâdir ». Un jeune neveu de Qais venait de tuer le fils du chef arabe. On lui amène le meurtrier enchaîné. Qais se contenta de le réprimander doucement; puis, sans laisser paraître la moindre altération sur ses traits, il ajouta : « Qu'on mette en liberté mon neveu et qu'on porte à ma femme,

---

blement par les versets du Qoran, ou y faisant clairement allusion. La nature humaine est la même sous toutes les latitudes. Voir, dans *Hamâsa*, 142-43, vers respirant la tendresse pour ses filles en bas-âge; on peut aussi trouver des exemples contraires. Qotaiba, *'Oyoûn*, 175, 3-4; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 172; *'Iqd*, II, 119, 12. Un noble Arabe récompensera l'assassin de son enfant; mais c'est pour l'avoir, par la mort, soustraite à l'esclavage. *'Iqd*, II, 92. Borné à certains clans, l'enterrement des filles était une application anticipée du malthusianisme, une limite brutale à la surpopulation. Dans le 2d vol. de ses *Annali* (en cours d'impression), M. le prince L. Caetani explique de même certaines mesures, édictées par Mosailima. Tant soit peu généralisée, elle eût rendu impossibles — qui ne le voit? — les prodigieuses conquêtes de l'islam. Elle cadre mal avec la polygamie, largement pratiquée, bien avant Mahomet.

(1) Marque de tendresse chez les Arabes. Mahomet flaire son fils Ibrahîm, Nawawî, 133; les enfants de son cousin Ǵa'far aṭ-ṭayyâr, I. S., *Tabaq.*, VIII, 206, 18. Comp. Ibn Ḥaǵar, II, 34, 3, où Mahomet frotte le bout du nez d'un enfant. Autres exemples : Ṭab., II, 1059, 9; III, 170, 5; 918 d. l.; I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 40, 16 (exemple du calife 'Oṯmân); *Kâmil*, 316, 18.

(2) Les wofoûd des Arabes avaient pour but d'adhérer au gouvernement de Médine, parfois aussi à la religion du Qoran; ce dernier cas formait l'exception, contrairement à la tradition.

(3) Il s'attaque à l'honneur de ses parentes; est le héros d'une scène scandaleuse devant le Prophète. *Aǵ.*, XII, 155, 17; 156, en bas.

(4) Qotaiba, *'Oyoûn*, 336, en bas.

car elle est étrangère (1), la rançon de son fils! » Ce geste théâtral fut toute sa vengeance! (2)

Dans une circonstance analogue, un Bédouin — son nom eût mérité d'être conservé — sut allier la simplicité à l'héroïsme. Comme on lui amenait l'assassin de son fils, — c'était son propre frère, — le malheureux père jeta son sabre et prononça ce distique, où l'élévation s'allie au naturel du sentiment:

« Courage, mon âme, une de mes deux mains m'a blessé par mégarde.

L'un des deux me consolera de la perte de l'autre: celui-ci je l'appelle mon frère; l'autre fut mon fils! » (3)

Vertu des forts (4), des violents même, s'accommodant d'une certaine brutalité (5), impliquant dans son concept le pouvoir de nuire, sans avoir à craindre les conséquences de l'arbitraire, à ces titres, le ḥilm n'est signalé que chez les puissants, chez les « saiyd » les plus influents du désert, comme Qais ibn ʿAṣim (6), comme Aboû Sofiân, l'illustre « šaiḫ » de la Mecque; comme Ṭalḥa (7), le généreux et richissime « ḥowwârî » de

---

(1) Elle n'appartenait pas à la tribu de Qais. Au lieu de غريبة Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 336, 7 lit عَرَبِيّة.

(2) *Aǧ.*, XII, 151; ʿ*Iqd*, I, 217; *Osd*, IV, 220.

(3) *Ḥamâsa*, 100.

(4) Comp. احلام سادة. *Aǧ.*, XI, 133, 13. La pratique du ḥilm suppose la richesse; témoin ce vers de Ḥassân ibn Ṯâbit, Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 37, 4 a. d. l.

وربّ حلمٍ اضاعَهُ عدمُ الما   لِ وجهلٍ غطى عليهِ النعيم

(5) Voir, dans ʿ*Iqd*, I, 217-219, le chap. consacré au ḥilm. Cela explique peut-être pourquoi ʿAlî pieux, facile, mais borné, inintelligent et mou, toujours à la remorque de son entourage, n'est nulle part présenté comme le modèle du ḥilm. (Pour son impuissance à se faire obéir des Iraqains, voir surtout I. S., *Ṭabaq.*, V, 67, 24, etc.) Le Saiyd Ḥimiarî, fougueux Šiʿite, devait vanter cette qualité chez son idole. Masʿoûdi, V, 42 d. v. Cf. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 127, 12, etc. (Au lieu de l'inintelligible مجدود, il faut lire comme ici محدود, *borné*; qualification souvent adressée à ʿAlî; l'altération, dans ʿ*Iqd* et d'autres, peut avoir été intentionnelle.) Certains textes louent en général la modération des Hâšimites. Ainsi, Ḥasan, fils de ʿAlî, aurait par ḥilm cédé le califat! Nawawî, 205. Les panégyristes des ʿAbbâsides se contentent de faire au ḥilm de lointaines allusions. Craignaient-ils de rappeler le vers mémorable de Aḫṭal, immortalisant leurs rivaux Omaiyades? Nous y reviendrons à la fin de cette étude.

(6) Pour la noblesse de sa famille, voir parole de ʿAbdalmalik. *Aǧ.*, IX, 38, 7.

(7) I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 157, 19.

Mahomet ; comme Sa'îd ibn al-'Âṣi (1), cet Omaiyade déjà connu pour sa bienveillance universelle ; comme Sinân ibn al-Ḥârita al- Morri, un saiyd de Ǵaṭafân (2) ; comme 'Attâb ibn Warqâ' ar-Riâḥî (3) ; comme 'Amrou ibn al-'Âṣi, tant calomnié à cause des services, rendus par lui à Mo'â-wia (4), mais d'une grande modération et élévation de caractère (5) ; comme Aḥnaf ibn Qais. On disait de ce dernier, comme de Mâlik ibn Mismâ' (6) : « S'il se met en courroux (7), cent mille épées sortent du

(1) Ibn Ḥaǵar, II, 195, 8 ; on le surnommait « la boîte de miel ». *Ibid.*, II, 195, 5 a. d. l. ; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 121.

(2). Cf. *Aǵ.*, IX, 151, 153 ; X, 148-49 et autres renseignements, épars dans ce recueil, où rien ne signale son ḥilm, vanté par *'Iqd*, I, 219. Il était contemporain de Qais ibn 'Âṣim. Mes recherches dans d'autres collections, comme Ṭabari et Mas'oûdî, n'ont pu me révéler comment il mérita la qualification de ḥalîm, excepté peut-être par sa générosité, célébrée par Zohair. Cf. Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 175, où il est appelé Ibn Abi Ḥârita.

(3) Vaillant général, joua un grand rôle sous 'Abdalmalik. Ṭab., II, 805-06, 828, 877-78, 940-44, 946-53, etc ; Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 136. Son ḥilm, vanté par Farazdaq, *'Iqd*, I, 193 d. l. ; II, 61, ne parut pas dans ses démêlés avec le grand capitaine Mohallab. Sur le ḥilm de ce dernier, cf. Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 27, 163 ; Baihaqî, 408 ; *Kâmil*, 119, 3 ; *Aǵ.*, XI, 164, 1.

(4) Sur son ḥilm, cf. *'Iqd*, I, 22 : 217, 9, etc ; *Kitâb al-Fâḍil*, 373 ; Soyoûṭi, *Califes*, p. 78, 6. Dans *'Iqd* I, 220, en bas, on ajoute à son panégyrique de grossières injures à l'adresse de sa mère.

(5) *Al-Fâḍil*, 373 ; *'Iqd*, I, 217 ; Ibn Ḥaǵar, III, 2. Tolérant pour les chrétiens, il se montre en Egypte moins dur que ses successeurs, qui doublent l'impôt. Balâḏori, 216, 218. Par son intelligente douceur, il arrange le dangereux incident de 'Obaidallah, fils de 'Omar, et meurtrier de Hormozân. I. S., *Ṭabaq.*, V, 8-9. Sur la haine des Śi'ites contre 'Amrou, cf. Goldziher, dans *WZKM*, XV, p. 333, n. 1. ; on peut lui opposer l'éloge fait par Barhébræus, *Dynasties*, 176. Les 'Abbâsides confisquent les biens de ses descendants. *Aǵ.*, X, 169, en bas. Dans un différent, Ṭalḥa et Zobair le choisissent comme arbitre. Qotaiba, *'Oyoûn*, 92-93. Trait de son ḥilm. *Ibid.*, 333.

(6) *'Iqd*, I, 51, 220 ; Qotaiba, *'Oyoûn*, 272. Sur ce personnage, déjà mentionné, cf. Ṭab., I, 3179 ; II, 240, 447, 584, 682-84, 720, etc. On raillait volontiers les Bakrites sur leur aveugle attachement à sa personne.

وَبَكرٌ تَرَى ان النبوة أنزِلَتْ   على مِسْمَعٍ في الرَّحْمِ وهوَ جَنِينُ

Ibn al-Faqîh. 122, 13. Sur la noblesse de sa famille. cf. Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 213-214.

(7) Il arrive à Aḥnaf d'oublier son ḥilm. Ṭab., II, 462, 3 ; même avec Mo'âwia, *Kâmil*, 40, 4. Il se livre à des voies de fait sur un rival, Qotaiba, *'Oyoûn*, 335, 6.

fourreau (1), sans même lui demander la cause de sa colère » (2) ; une de ces exagérations arabes, dont Aḥnaf lui-même a fait justice.

Enfin, — pour terminer par ce nom notre énumération, — Salmâ (3), fils de Naufal, chef de la tribu de Do'al. Un Arabe ayant blessé un de ses fils, il demanda à l'agresseur si la crainte de sa vengeance n'avait pu l'arrêter. « Pourquoi, répliqua le Bédouin, t'avons-nous mis à notre tête, sinon pour dompter ta colère et supporter nos écarts ? » (4) La réponse frappa le šaiḫ en lui rappelant les origines et les limites de son autorité. « J'impose silence, dit-il, à mon ressentiment et je te pardonne ton audace. » (5)

Au fond, le ḥilm, comme la plupart des qualités arabes, est une vertu bruyante et d'apparat, faite d'ostentation encore plus que de support ; une des formes du stoïcisme chez les nomades, stoïcisme teinté de pharisaïsme. Chez ce peuple théâtral, héritier anémié d'une race, très anciennement civilisée, mais retourné à l'état de nature, la réputation de ḥilm s'acquiert au prix d'un geste élégant, de quelque dicton sonore ; elle ne suppose pas la lutte contre les passions irascibles, contre l'orgueil et le désir de la vengeance ; elle peut s'allier avec la brutalité dans la vie journalière.

---

(1) *'Iqd*, I, 218. La notice de Ḥâriṯa ibn Badr (*Aǧ.*, XXI, 20) montre l'affaiblissement du prestige de Aḥnaf, au sein de sa propre tribu.

(2) Cf. Dozy, *Musulmans d'Espagne*, I, p. 139. Ajoutons à cette galerie des « ḥolamâ' » le chef Fazârite Asmâ' ibn Ḫâriǧa. *Aǧ.*, XIII, 38, 7; ذُكر بالحلم والصبر والعقل dit de lui le *Kitâb al-Fâḍil*, 394. On vante également le ḥilm du terrible justicier Ziâd. *Aǧ.*, XI, 123, en bas. D'après Mo'âwia, il l'aurait hérité d'Aboû Sofiân. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 29, où ḥilm signifie « le plein épanouissement de l'intelligence, maitresse d'elle-même » حلم وحزم. Vertu des politiques, le ḥilm ne pouvait faire défaut au grand « dâhiat » arabe.

(3) On trouve aussi la forme Salm.

(4) جهل الجاهل

(5) احتمِل جهلك. *Kitâb al-Fâḍil*, 375. Le même trait se retrouve, mais amplifié *de more*, dans *'Iqd*, I, 220. Sur Salmâ ibn Naufal, cf. Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 108; *Kâmil*, 74-75. — Pour la position d'un chef arabe, comp. proverbe, cité dans *Ḥamâsa*, 122: سَيِّد القوم اشقاهم et cet autre: سيِّد القوم خادمهم . Ḥoṣrî, I, 21, avec la variante خير القوم خادِمُهم. Qotaiba, 189, 7. Comp. لم الا سيِّدكم حتّى تعبَّدتُ لكم. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 151, 6; et tout le chapitre de Qotaiba, *'Oyoûn*, sur le سودد, 269, etc; surtout 271-72. Sur le ḥilm de Salmâ avec Ibn Zobair, le pseudocalife, cf. *Aǧ.*, VIII, 2 et surtout XII, 79; Ibn Ḥaǵar, II, 242. — Paroles

L'exemple de Qais ibn ʿAṣim suffirait à le prouver, comme les meurtres politiques, commandés par Mahomet, peuvent s'allier, dans l'estime des musulmans, au concept de la clémence (1).

Le ḥalîm voudrait se persuader à lui-même, et surtout à ses contemporains, qu'il est supérieur à l'outrage, évitant d'y répondre par mépris pour l'agresseur (2) ou pour s'épargner des désagréments plus grands, comme certains poètes arabes (3) dédaignaient de répondre à des adversaires, jugés indignes de leurs attaques. En expliquant les mobiles et la nature de sa modération, Aḥnaf avait coutume de dire : « Je supporte une légère humiliation, pour en éviter une plus grande. » (4)

Le défaut, opposé au ḥilm, va nous permettre de pousser plus avant l'analyse de cette qualité morale. Le contraire du ḥalîm c'est le « ǵâhil » ou le « safîh ». Entre ces épithètes l'opposition serait même si absolue qu'au dire d'un poète : « l'humanité se partagerait en ḥalîm et en ǵâhil » (5). Les derniers prédominent d'ailleurs : à peine si « sur mille individus on rencontre un ḥalîm » (6), digne de ce nom.

Le sens de ḥalîm nous est suffisamment connu. Mais que pouvait bien représenter pour les Arabes préislamiques le concept du ǵâhil ? « L'ignorant », se hâtera-t-on de répondre, si l'on consulte seulement l'étymologie traditionnelle ; car le ǵâhil est aussi l'opposé du « ʿâlim » ou savant. Rien de plus exact (7) et aussi, hélas ! de plus conforme à l'expérience de la vie ;

---

analogues des B. Tamim à Aḥnaf ما أعظم مِنّتنا عليك فضّلناك وسوّدناك . Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 275, 2.

(1) Ibn Ḥaǵar, II, 52 ; on y trouve l'oppositiou entre حلم et جهل .

(2) Parfois l'insulteur lui-même s'en rend compte. Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 332, 12.

(3) Par ex. Ǵarîr, ʿ*Iqd*, III, 146 ; Motawakkil, *Aǵ.*, XI, 41, en bas ; Wright, *Opuscula arab.*, p. 65, 8 a. d. l. ; ʿ*Iqd*, II, 158, en haut ; *Ḥamâsa*, 509, v. 6-7 ; et, dans un sens très voisin, *ibid.*, 682 d. v. : « vous êtes trop méprisables pour qu'on vous fasse la guerre ! » هجاني مَلِكا , dit de Farazdaq un fonctionnaire tombé en disgrâce. Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 273, 8.

(4) ʿ*Iqd*, I, 318, 7 a. d. l. ; Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 334.

(5) *Kâmil*, 425, 9.

(6) Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 337, 6.

(7) Comp. ʿ*Iqd*, II, 174, 2 et 5 a. d. l. ; 175, 15 ; I, 161, 9 : لايجهلون بعد علم , à cause de la double opposition, renfermée en ce passage ; Masʿoûdi, V, 152, 3 (étrange dicton, attribué à Yazîd I, un prince éclairé et ami de l'instruction ! — Le texte nous parait corrompu) *Aǵ.*, XXI, 207, 8 ; Masʿoûdî, V, 107-08. Je proposerais de lire سَبَقَ جهلهم حلمهم, au

l'ignorance, l'étroitesse d'esprit s'étant toujours montrées les plus mortels ennemis du ḥilm (1).

Voilà pourquoi les héros de la modération chez les Arabes sont en même temps célébrés comme les plus intelligents de leurs contemporains. Nous avons nommé Aboû Sofiân, Mo'âwia, 'Amrou ibn al-'Aṣi, Ziâd. En y ajoutant le nom de Moġîra (2), nous complèterons la série des grands « dâhiat » du premier demi-siècle de l'islam. Nous avons déjà dit pourquoi nous n'y pouvons faire figurer celui de 'Alî, borné (محدود) et privé de sens politique.

Dans leur critique parfois très subtile, trop subtile même, les anciens Arabes ont fait cette remarque : « L'esprit ('aql) a été ainsi appelé (3), parce qu'il dompte le ǵahl » (4). Mais en admettant ici l'intervention de l'ignorance, ce microbe de l'intelligence, sommes-nous assurés d'avoir indiqué le sens primitif et surtout d'avoir épuisé toute l'extension de la racine « ǵahl » ?

Nous ne le pensons pas. Cela nous amènerait à attribuer aux Bédouins préislamiques des préoccupations intellectuelles, auxquelles ils demeurèrent étrangers. Réservant toute leur estime pour la *morou'a*, les nomades attendirent l'apparition de l'islam pour soupçonner l'existence d'un *'ilm* ou science. D'autre part, nous les voyons faire parade de leur ǵahl. Même à ce point de leur développement social, peut-on supposer chez eux un pareil manque de goût, si, par ǵahl, il faut exclusivement comprendre l'ignorance? La ǵâhiliya, c'était le bon vieux temps, où l'on vivait sans contrainte, « sans soupçonner l'existence de Mahomet » (Aḫṭal, 321, 4) ; sans peur du « solṭân » ni des « ḥodoûd », établis par le Qoran. Il a fallu la réaction 'abbâside pour y attacher un sens défavorable. Assurément on pourra citer

---

lieu de علمهم , correction très paléographique ; ح et ع permutent facilement dans la prononciation ; comp. le vulgaire « maḥḥom » pour ma'ahom = avec eux. Dans Aḫṭal, 321, 4, le désir de faire un jeu de mots a facilité l'opposition entre ǵâhiliya et « ya'rifoû ».

(1) Comp. مَن حلم سادَ ومَن تفهّم ازداد . Qotaiba, *'Oyoûn*, 332, 5. Aussi certains commentateurs arabes traduisent-ils حلم par عقل . Cf. P. Brœnnle, *Die Commentatoren des Ibn Isḥâq und ihre Scholien*, p. 53.

(2) Sur son ḥilm, voir Ṭab., II, 112-114 ; Nawawî, 573.

(3) La racine عقل signifie «retenir». Comp. ان لكم احلاما وعقولا . Azraqi, 262, 6 a. d. l.

(4) Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 39 ; 146, 5 · العقل يمنع عن الجهل .

de nombreux exemples, où *ʿalima* se trouve opposé à *ǵahila* (1). C'est le cas chaque fois que *ʿalima* précède. Il ne manque pas non plus de textes, où la phrase débute par *ǵahila* et s'achève par *ʿalima* (2); d'autres, où حلم et علم se trouvent juxtaposés par le phénomène de l'assonance et de l'allitération, chères aux stylistes arabes (3). Pourtant on peut affirmer que, lorsque dans le premier membre de phrase on lit حلم, le parallélisme antithétique appellera toujours جهل. On peut faire la même observation à propos de سفه synonyme de جهل : à ces termes, l'ancienne littérature aime, dans le second membre de phrase, à opposer حلم (4). Cela prouve évidemment une corrélation entre les concepts ; à tout le moins, que le contraire du ǵâhil n'est pas nécessairement le *ʿâlim* ou le *ʿalîm*; en d'autres termes, que l'ignorance, tout en étant contenue dans la signification radicale de جهل, n'exclut pas l'idée d'emportement et de violence, de cette brutalité, parfois confondue chez les Arabes avec la virilité. Il devient souvent difficile d'empêcher la contamination, et comme la compénétration de ces deux concepts, également connexes (5). L'islam en a profité pour attacher, comme un stigmate, au terme ǵâhiliya la signification d'« ignorance », et au nom d'Aboû Ǵahl, — dans l'origine un sobriquet assez inoffensif, — le sens péjoratif, fixé dans ce vers de Ḥassân :

---

(1) A ceux déjà cités, ajoutez *Aǵ.*, XI, 111, 17 ; *Qoran*, XI, 48 ; Motalammis, *Divan*, II, 3.

(2) *Aǵ.*, XI, 110, 20 ; Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 92, 16 ; Yaʿqoûbi, II, 250, 6. Les deux racines se confondent presque, dans l'écriture comme dans la prononciation : حلم , علم . L'expression proverbiale ان العصا قُرِعَت لِذي الحلم (*Ḥamâsa*, 97, d. v.) équivant à notre *Intelligenti pauca*. Elle n'était plus comprise par l'exégèse grammaticale des Arabes. Cf. Becker, *Die Kanzel* (op. sup. cit.), p. 339 et K. Vollers, *Gedichte des Mutalammis*, I, v. 8, où l'éditeur traduit fort bien ذو الحلم par « der Verstændige ». Le second hémistiche وما عُلِّم الانسان إلّا ليَعْلما fait ressortir à l'évidence cette signification du terme arabe. L'*Estote prudentes sicut serpentes* de l'Evangile est rendu: كونوا حُلماء كالحيات . Qotaiba, *ʿOyoûn*, 234, 1.

(3) Cf. Nawawi, 293. d. l. ; Ǵâḥiẓ, *Avares*, 211 d. l. ; *Bayân*, I, 76, 16 ; 88, 4 ; 103, 8 ; Qotaiba, *ʿOyoûn* 74 ; *ʿIqd*, I, 161, 9.

(4) Ḥoṭai'a, XXIV, 2, XXVII, 6; Balâḏorî, 243, 14 ; vers d'Ibn Abî'l Ḥoqaiq, dans *Aǵ.*, XXI, 93, 1 ; *Ḥamâsa*, 113, v. 2 ; 539, v. 5 : 693, 2.

(5) C'est le cas dans *Qoran*, IV, 21 ; VI, 54 ; XVI, 120, etc. Il y est question des prévaricateurs بجهالة , c. a. d. par emportement, par passion, autant et plus que par ignorance. Comp. la satire de Nâbiǵa Ḏobiânî contre le roi de Ḥira : وارث الصائغ الجبان الجهول , où la dernière épithète comporte les deux sens : ignorant et brutal.

« Les hommes lui avaient donné la konia d'Aboû Ḥakam ; Dieu y a substitué celle d'Aboû Ǵahl. »

Ce surnom d'Aboû Ǵahl, « l'impétueux, le passionné », aurait pu convenir à la plupart de ses parents Maḫzoûmites, célèbres par leur fierté et leurs prétentions aristocratiques (1). Si le ḥadîṯ l'a retenu avec complaisance pour désigner Aboû Ḥakam, c'est sans doute pour punir son opposition passionnée à l'islam (2). Employé comme antithèse du ḥilm — et les exemples de cette opposition abondent (3) — le ǵahl incarne tous les défauts, résultant de la rusticité (4), du manque de savoir-vivre, tout l'emportement de la jeunesse (5), tous les excès de la force brutale, quand elle devance le contrôle de la raison (6). Le *ǵâhil* est l'ennemi des « pacifiques » ou εἰρηνοποιοί (7), il ne possède pas la notion exacte de la justice (8) ; il est la victime du plaisir, se laissant prendre aux séductions des femmes (9). C'est encore l'homme sans réflexion (10), l'*impotens sui* des

(1) Voir plus haut l'étude, consacrée à ʿAb larraḥmân ibn Ḫâlid, p. 5. Comp. la parole de Moʿâwia : اذا لم يَكُنِ المخزوميّ تيّاهًا لم يُشبِه قومَهُ. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 177, 1.

(2) Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 92. Voir, dans Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 276, 18, l'estime professée pour lui à la Mecque.

(3) Aux exemples, cités plus haut et à ceux réunis par M. Goldziher dans *M. S.*, I, ajoutez *Ḥamâsa*, 499, 2 a. d. v. ; 512, 3 ; 533, 5 ; 693, 2 ; 735, 5 ; Wright, *Opuscula*, p. 120, 4 ; Aḫṭal, 68, 3 ; *Aǧ.*, II, 116, 2 a. d. l. ; IV, 131, 3-4 ; VIII, 52, 6 ; 53, 1 ; 105, 5 ; XI, 76, 1 ; 82, 9 ; 101, 3 a. d. l. ; 146, 9 ; XIII, 46, 2 ; XVI, 15, 3 a. d. l. Devant Hâroûn ar-Raśid une chanteuse modifie l'hémistiche يحلمون إن غضبوا (en l'honneur des Omaiyades) en يجهلون إن غضبوا . *Aǧ.*, IV, 161.

(4) Comp. la réponse des Juifs de Médine à Mahomet : ما كُنْتَ جهولًا ولا فاحشًا. *Ḫamis*, I, 494, 13.

(5) « A mesure qu'on avance en âge, le ǵahl diminue. » Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 228, 9. Comp. *Ḥamâsa*, 499, v. 3.

(6) Voir définition du ǵâhil, dans *M. S.*, I, 221.

(7) *Qoran*, XXV, 64.

(8) ظلوم جَهول . *Qoran*, XXXIII, 72. Comp. *Aǧ.*, IV, 133, 5.

(9) *Qoran*, XII, 33 ; XXVIII, 55.

(10) Vers de Afwah al-Audi, cités dans Qotaiba, 110, 17, etc, où le ǵâhil est opposé à « ahl ar-raʾi ».

Latins (1), hors d'état de dominer les passions irascibles(2). Le ǵahl, c'est le « ǵafâ' »(3) du Bédouin ou la rudesse des mœurs du désert (4), l'absence de retenue dans le langage (5), l'oubli du décorum. C'est le ǵahl, qui expose à violer le code d'honneur, édicté par les coutumes du désert, à manquer aux convenances sociales, aux lois de l'hospitalité (6), aux devoirs de l'amitié (7), enfin à l'*esprit nouveau*, inauguré par l'islam, et auquel, comme Tauba, l'ami de Lailâ Aḫialiya (8), les Bédouins n'arrivaient pas à se conformer.

Contre cet ennemi de l'ordre, Ziâd et les autres gouverneurs omaiyades déclament, sans grand succès d'ailleurs, dans les chaires des mosquées (9). Parmi leurs auditeurs, les meilleurs sont ceux, dont on peut dire : « Chez eux, le ḥilm contrebalance et fait oublier le ǵahl » (10). En sapant par la

---

(1) Il faut sans doute comprendre en ce sens le dicton : « المنى والحلم اخوان ; le ḥilm est le frère de l'espérance ». Qotaiba, *'Oyoûn*, 309, 3.

(2) Comp. *Aǵ.*, III, 116, 2 a. d. l., où *ǵâhil* explique le terme « ḥadid » = acerbe. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 104, 19: الحدّة كناية عن الجهل

(3) *'Iqd*, III, 307, 21.

(4) Ḥosri, III, 248 : l'excuse, apportée par Lailâ en faveur de son ami Tauba : كان فتى له جاهلية . Tout le contexte montre que « ǵâhiliya » ne peut ici signifier « ignorance ». Comme la poétesse entend le prouver, son ami musulman n'eut pas le temps de s'adapter aux mœurs nouvelles, diamétralement opposées à l'ancienne pétulance اللهو . *Ibid.*, nouveau synonyme de « ǵâhiliya ». En citant des actes de grossière indélicatesse, mis sur le compte des Qoraiśites, peu avant l'islam, le narrateur ajoute : كانوا اهل جاهليّة. *Aǵ.*, VIII, 53, 1. Le « ǵahoûl » trahit les secrets. Qotaiba, *'Oyoûn*, 61, 14.

(5) Comp. *Aǵ.*, III, 116, 2 a. d. l. ; XI, 119, 19 كان حديدًا جاهلًا . Il est synonyme de خرق. *Aǵ.*, XI, 146, 9 ; Qotaiba, 65, 14.

(6) *Ḥamâsa*, 693, 2.

(7) *Aǵ.*, XVI, 14, 10 a. d. l. Comp. l'hémistiche de Ḥâriṯa ibn Badr : ان سبّني جهلًا نديمي (*Aǵ.*, XXI, 43, 19). « Si (dans l'ivresse) mon compagnon s'emporte jusqu'à m'insulter. » L'idéal c'est d'être ḥalîm jusque dans l'ivresse. *Aǵ.*, XI, 147, 7.

(8) Ḥosri, III, 248.

(9) Voir le discours de Ziâd à Baṣra. Ṭab., II, 73, etc.

(10) ستّر حلمُهُ جهلَهُ. Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 239, 14 ; اذا الحلمُ لم يَغلبْ لك الجهلَ. *Ḥamâsa*, 533, v. 3. Comp. *Ibid.*, 539, v. 5 ; Ḥosri, III, 306. Dans l'ancienne littérature arabo-chrétienne, جَهَلَ signifie « pécher, manquer à quelqu'un ». Cf. Dr G. Graf, *Sprachgebrauch der aeltesten christ. arabischen Literatur*, p. 86; *Ḥamâsa*, 654 جهل على « frapper, maltraiter quelqu'un »; *Ibid.*, 636 d. v. جَهلًا علينا « par méchanceté contre nous ». Comp. encore ce vers pittoresque de *Ḥamâsa*, 750, 3.

ودُهمٍ تُصاديها الولائدُ جِلّة   اذا جَهلَتْ اجوافها لم تَحلمِ

جهل = « bouillonnement désordonné des chaudières sur le feu ».

base l'organisation de l'ancienne société arabe, en courbant tous les fronts sous le niveau du despotisme, le régime 'abbâside devait obtenir des résultats plus décisifs que les mercuriales, prononcées dans les tribunes de Koûfa et de Basra. Ce sera l'arrêt de mort de la *morou'a* avec tous les éléments généreux qu'elle contenait en germe et dont une politique intelligente aurait pu tirer parti.

Ces prolégomènes vont achever de fixer nos idées sur le ḥilm arabe. C'est uniquement à titre provisoire que, pour le qualifier, nous avons jusqu'ici employé le terme de vertu. En réalité, le ḥilm, selon la remarque profonde de Aḥnaf (1), était moins une vertu qu'une attitude; qu'un opportunisme prudent (2), prévenant des abus d'autorité, toujours regrettables, sous un régime, en principe, démocratique; surtout dans un milieu anarchique, comme la société arabe, où tout acte de violence provoquait fatalement une répression. C'est non un sentiment d'humanité, mais la crainte du ṯâr, qui inspira au Bédouin l'horreur du sang versé. Ainsi les conséquences fâcheuses d'un mot, d'un geste emportés lui révélèrent le ḥilm. A ce titre, il s'imposait à l'attention des saiyd, de par leur situation obligés à maintenir l'équilibre entre les éléments de désordre, s'agitant au sein de la tribu. Etant donné les institutions parlementaires, le ḥilm devenait pour le dépositaire du pouvoir une vertu politique de premier ordre (3). Chez les particuliers, abrégé pratique de l'ancienne sagesse du désert, faite principalement d'orgueil (4) et de dédain, le ḥilm se révèle à nous, comme une contrefaçon peu réussie de la mansuétude chrétienne.

Ce caractère composite, cette combinaison inégale de défauts et de qualités en constituaient précisément la valeur aux yeux des Arabes, incapables d'apprécier les qualités simples et modestes, la pratique des vertus domestiques, ne relevant que de Dieu et de la conscience. Ḥâtim Ṭaiy

(1) لَسْتُ حليمًا ولكنّي اتحالم. '*Iqd*, I, 218, 6.

(2) Aḥnaf en donna des exemples remarquables, évitant toujours de s'exposer. Voir à son sujet les réflexions de Mo'âwia. Qotaiba, '*Oyoûn*, 274, 1, etc.

(3) Voilà pourquoi les grands modèles du ḥilm, à cette époque, sont tous des hommes politiques, obligés à ménager l'opinion.

(4) Comp., '*Iqd*, I, 144, l'attitude de Aḥnaf, disputant devant 'Omar le pouvoir à un rival : celui-ci emporte la palme de la modération.

aurait-il existé, s'il ne se fût rencontré des poètes pour célèbrer sa générosité (1)? Et le Parnasse arabe ne possèderait pas une Ḫansâ', sans la foire de 'Okâẓ et l'institution des *râwia*, chargés de répandre, à travers le désert, les « marâṯi » de l'Andromaque arabe.

Il est difficile de se dérober à la même impression au sujet du ḥilm, quand nous voyons Qais ibn 'Aṣim et ses émules, attentifs à célébrer en vers retentissants leur propre mansuétude (2). Ces réserves, — nous en convenons, — restreignent considérablement la valeur morale de ces exemples de modération. Personne n'osera pourtant nier leur bienfaisante influence au sein d'une société, où, après les nombreux et infructueux essais, tentés pour arrêter les excès de la force brutale, l'islam allait à son tour étaler les preuves de son impuissance à faire l'éducation politique des Arabes.

Si nous ne nous abusons, on pourra maintenant comprendre la portée exacte du témoignage de la tradition, quand elle exalte avec une rare unanimité le ḥilm de Mo'âwia et des Omaiyades. Le fait devait sans doute être solidement établi pour imposer silence à ses préventions et l'obliger à cet acte de justice envers les descendants d'Aboû Sofiân.

L'éloge augmente encore de valeur, quand on voit cette même tradition faire de cette qualité morale comme un héritage de famille (3).

Même avant l'islam, on l'a vu, Aboû Sofiân était renommé pour sa

---

(1) M. Goldziher, *M. S.*, I, 42, n. 11, relève aussi la vanité de ce héros arabe. Dans la générosité, il entrevoyait surtout « la gloire et la réputation qu'elle assure ». Qotaiba, 127, 12.

أماوِيَّ إنّ المالَ غادٍ ورائحٌ   ويبقى من المالِ الاحاديثُ والذِكرُ

(2) Voir les vers cités plus haut, au sujet de la nature du ḥilm.

(3) C'était aussi l'opinion de Mo'âwia : « L'Omaiyade doit être ḥalîm ». Ṭab., II, 208, 5. « Le ḥilm, disait-il encore, serait universel, si tous les hommes descendaient d'Aboû Sofiân. » '*Iqd*, II, 69. Nos auteurs parlent indistinctement de la modération de آل ابي سفيان (Mas'oûdi, V, 104). de la « famille de Ḥarb », *Aġ.*, IV, 139, 20 (vers de Nâbiġa); XIII, 45, 3 et 2 a. d. l.; '*Iqd.*, II, 137, 5; 307, 7 a. d. l.; *Kâmil*, 198, 9; d'Aboû Sofiân enfin, Ṭab., II, 145, 8; des «'Abdmanâf», pris dans le sens restreint d'Omaiyades, '*Iqd*, I, 161, 9; des « Marwânides », *Aġ.*, V, 160, etc. « Le ḥilm, disait Ibn 'Abbâs, mourra avec la famille de Ḥarb.» '*Iqd.*, II, 303, 8 a. d. l. On connait peu de panégyriques des Omaiyades, où l'on ne relève cette qualité. Certains de ces témoignages ont déjà été utilisés dans les pages précédentes.

modération, devenue légendaire(1). L'ancien chef de Qoraiš s'était trouvé, pour l'apprendre, à bonne école. Dans la république marchande, formée par la Mecque, au milieu de clans hostiles, jaloux les uns des autres, c'était seulement au prix de sacrifices incessants, en sachant à propos oublier le point d'honneur et l'amour-propre personnels que le chef parvenait à maintenir l'union, la solidarité ; conditions essentielles de la vie économique de la cité. Aboû Sofiân, nous le savons déjà, était à la hauteur de cette délicate mission et, nous pouvons ajouter, il ne dut pas à son ḥilm les moins brillants succès en ce genre. Sur ce point, il paraît même avoir dépassé son plus illustre descendant (2), et ce dernier en convenait volontiers (3).

Et pourtant, on ne peut accuser nos annalistes de s'être montrés avares de détails, attestant la tolérance de Moʿâwia et sa façon de pratiquer le pardon des injures. On les jugea même assez nombreux pour former la matière d'une monographie, intitulée « livre du ḥilm de Moʿâwia » (4). Le volume ne nous a pas été conservé ; mais il serait aisé de le reconstituer, en recueillant les traits épars dans les recueils d'*adab* et de *nawâdir*. Le calife que ces anthologies prétendent nous représenter n'appartient pas, à proprement parler, au domaine de l'histoire. Ce n'est plus le fils d'Aboû Sofiân, mais le type légendaire du ḥilm. Ce type a été créé lentement par la collaboration ininterrompue de générations d'écrivains. Le procédé n'est pas nouveau et, moins que toute autre, la littérature arabe pouvait s'y soustraire.

Parmi les anciens critiques, certains ont soupçonné l'existence de ce processus. En parlant des modèles de générosité, Ǵâḥiẓ, l'ingénieux polygraphe, fait cette remarque : « On est allé jusqu'à leur attribuer les belles actions qu'ils n'ont pas accomplies ; à mettre sur leur compte des traits de libéralité, auxquels ils ne purent atteindre. Cela justifie le dicton : la gloire augmente en ce monde comme le mérite des bonnes œuvres dans l'autre. Mieux que cela : à l'homme - type on a fait honneur de tout

(1) Ṭab., II, 145, 8 ; *Aǵ.*, XVI, 11, l. 10 ; Qalqaśandî, I, 156, 5 a. d. l.

(2) Comp. l'exclamation de ʿAiśa, après la condamnation de Ḥoǵr ibn ʿAdî. Ṭab., II, 145, 8.

(3) ʿ*Iqd*, II, 69. Cf. Margoliouth, *Mohammed*, p. 153.

(4) Soyoûṭî, *Califes*, p. 75 ; Qarmânî, I, 278.

trait anonyme, de tout exploit dont le véritable auteur demeurait inconnu. » (1)

Comme l'idée de force, de puissance devait entrer pour une bonne part dans le concept du ḥilm, une qualité essentiellement politique, qui réalisait les conditions requises, comme Mo'âwia, demeuré la plus complète expression du souverain musulman? C'est donc autour de sa figure, de préférence à celle de son contemporain Aḥnaf, le chef souvent contesté de Tamîm, que se sont cristallisées les plus caractéristiques des anecdotes, relatives à des actes de clémence ; une foule de traits, jusque-là anonymes et auxquels la puissante personnalité du grand calife a permis de prendre corps. Si, en raison même de leur origine, nous ne pouvons accepter sans discussion la valeur historique de chaque anecdote, prise isolément, d'autre part, leur mode de formation, leur nombre même constituent un argument psychologique important, en attestant l'impression, produite sur les premières générations islamites par cette qualité vraiment royale du grand Omaiyade. Nous nous bornerons à choisir parmi ces traits les plus propres à peindre le souverain et son milieu. Ils montreront comment il entendait l'exercice de la clémence, proclamée par lui comme le plus bel héritage, reçu de ses ancêtres (2), et « après celui de l'intelligence, le plus magnifique don fait aux hommes par le Créateur. » (3) Rien n'explique mieux par quels moyens il parvint—mission assumée par lui(4) — à discipliner les Arabes, à faire accepter à ce peuple, si rebelle sous ce rapport, l'idée dynastique.

En parlant de Mo'âwia, 'Amrou ibn al 'Aṣi, qui s'y connaissait, avait coutume de dire : « Prenez garde à un homme, toujours souriant, même

(1) *Avares*, 171. A la p. suivante, l'auteur explique comment, par le même procédé, on a créé des types d'avarice.

(2) Ṭab., II, 208, 5 ; '*Iqd*, II, 69. Comp. Ṭab., I, 2926, 4 ; *Kâmil*, (E), II, 147, 1. Quand les Omaiyades rappellent leur passé, la première prérogative dont ils se prévalent, c'est le ḥilm. '*Iqd*, II, 137, 5. «L'Omaiyade, disait Mo'âwia, doit être ḥalîm. » Qotaiba, '*Oyoûn*, 236, 11.

(3) Ṭab., II, 214, 10. « Quand Dieu créa le cœur de l'homme, il y mit d'abord la bonté.» (Bossuet).

(4) Cf. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 179, en bas.

quand il est en colère, ne laissant pas le soleil se coucher sur son ressentiment et atteignant par en bas ce qui le dépasse!» (1)

A cet ambitieux de génie, le ḥilm paraissait non un but, mais un moyen; moins une qualité morale perfectionnant l'individu (2), qu'un instrument de règne (3). Sa longue pratique des hommes lui avait appris l'inanité de la force brutale, auprès des Arabes surtout, race vindicative, où la loi du ṯâr formait une des bases de l'organisation sociale. Malgré son estime pour les talents de Ziâd, il plaignait parfois cet incomparable administrateur de ne pas deviner la faillite finale de la sévérité à outrance. De là son horreur des guerres intérieures, du sabre (4) et du bourreau, ses préférences pour les moyens de douceur: l'argent et l'appât des honneurs; sa pratique du ḥilm enfin, vertu indispensable au souverain d'un empire, fondé sur l'élection et sur une certaine représentation nationale.

Rien ne paraissait capable de lasser la patience du souverain. L'histoire de ses rapports avec les Hâšimites (5) nous permet de voir jusqu'où il poussait le support. Bassement provoqué par des rivaux vaincus, et cela au moment où ils lui tendent la main (6), non seulement il trouve la force de pardonner, mais il leur ouvre ses trésors (7).

A ce stade si peu avancé de leur évolution sociale et politique, on n'est pas médiocrement surpris de voir avec quelle attitude dégagée, pour ne pas

(1) ʿ*Iqd*, II, 304, 9. Comp. le vers de Qais ibn ar-Roqaiyât, relatif aux Omaiyades: انهم يحلمون إن غضبوا, et Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 26.

(2) Les contemporains font déjà une observation analogue. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 125, 4-7.

(3) Comp. vers de Marrâr ibn Saʿîd: « Si un jour tu prétends gouverner les tiens, sers-toi du ḥilm; évite la précipitation et les procédés déplaisants. » *Ḥamâsa*, 499, 2 a. d. v. Comp. encore: صيتُ الحلم انصر من الرجال et Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 275, 15.

(4) Cf. son programme politique exposé dans la chaire de Médine, ʿ*Iqd*, II, 172, 5, etc. Il croyait avoir découvert deux hommes en Ziâd: le ḥalim était fils d'Aboû Sofiân; l'autre descendait de Somaiya. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 29.

(5) Rappelons seulement les insolences de ʿAqîl, frère de ʿAli, le plus spirituel des Hâšimites, (Masʿoûdî, V, 89; ʿ*Iqd*, II, 134-135), insolences fabriquées à une époque postérieure, mais d'après l'idéal que la tradition ʿabbâside s'était formé du souverain omaiyade et aussi de ʿAqil: كان عقيل بيّن اللسان شديد الجواب لايقوم له احد. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 124, 8, et surtout, II, 37-38.

(6) Aboû'l Fidâ, *Hist.*, I, 199, épisode de la vieille Hâšimite.

(7) Voir réflexions du *Faḫri*, 145.

dire insolente (1), les Arabes — sans en excepter ceux de Syrie (2) et le doux Aḥnaf (3) — abordent le calife. Devant toute son armée, ils ne craignent pas de blâmer les dispositions, adoptées par lui. Et Moʿâwia non seulement accueille les critiques, mais il prend la peine de se disculper et finit souvent par y faire droit (4).

Dieu sait à quelles autres épreuves l'indiscipline des Arabes, leur manque de sens hiérarchique mirent sa patience! « Nous essayons de l'irriter, dit un de leurs poètes, rien que pour l'éprouver et avoir l'occasion de citer un trait de sa bonté généreuse. »(5) Sous les ʿAbbâsides, le jeu eût été éminemment dangereux. A Moʿâwia il permettait de déployer les ressources inépuisables d'un esprit souple, toujours maître de lui-même. Traitant le calife comme ils auraient traité jadis un de leurs « sayid » dans le désert, les indociles sujets allaient jusqu'à discuter publiquement avec lui, à incriminer sa justice (6); à le menacer, comme fit l'impétueux ʿAbdarraḥmân, fils de Ḫâlid, « l'épée de Dieu » (7) ou un obscur Bédouin comme Śarîk ibn al-Aʿwar (8), ou un jeune rimeur comme Farazdaq. Ce dernier osa lui dire :

فلو كان هذا الدين في جاهليّةٍ　　عَرَفتَ مَنِ المولى القليلُ حلائبهُ

« Ah ! si nous étions encore au temps de la ǵâhiliya, tu saurais qui de nous est le plus faible. » (9)

---

(1) Cf. Ibn al-Faqih, 115, 12-14. On le coupe au milieu d'un discours officiel. Ibn Ḥaǵar, II, 228.

(2) Comp. l'attitude des Yéménites. Ṭab., II, 139-40 ; 144, 6.

(3) *Kâmil*, 40, 4.

(4) *Ḫamîs*, II, 270 ; *Aǵ.*, XIV, 124, 10 a. d. l.

(5) *ʿIqd*, I, 21, 18 ; Qotaiba, *ʿOyoûn*, 333, 8.

(6) Voir, dans *ʿIqd*, III, 295, 19, les réflexions injurieuses d'un plaideur, débouté par le calife ; dans *Aǵ.*, XIV, 124, réplique inconvenante de l'Anṣârien Noʿmân à une plaisanterie de Moʿâwia ; autres exemples, dans Soyoûṭî, p. 78, 9, 17 ; Ibn al-Faqih, 115, 12-14. Ces insolences sont fréquemment mises dans la bouche de Saʿṣaʿa ibn Ṣoûḥân, Śiʿite fougueux, compagnon de Aśtar et un des « mosaiyaroûn ».

(7) *ʿIqd*, II, 154, en bas.

(8) Ibn Doraid, *Iśtiqâq*, 239, 2 a. d. l.

(9) Litt. « qui possède plus de chamelles laitières. » Cf. Hell, *Farazdaq's Lobgedicht*, 9 ; on y trouvera une autre citation dans ce goût.

Tous (1) pensaient à cet égard comme ce Bédouin de Do'al, répondant au šaiḫ de sa tribu, gravement offensé par lui: «Pourquoi es-tu notre chef, si tu ne sais dompter ta colère et supporter nos écarts?» (2) Moʿâwia n'ignorait pas ces dispositions. Aussi subissait-il sans s'émouvoir (3) le flot de l'éloquence bédouine (4) et parfois y mettait fin par un trait d'esprit; c'était toute sa vengeance (5). Détail curieux et qui achève de peindre l'homme. Ce travailleur acharné, si absorbé par l'administration de son vaste empire (6), ne se sentait pas le courage de renvoyer les innombrables solliciteurs, avant qu'eux-mêmes levassent la séance. La seule manifestation qu'il se permit alors était de croiser les jambes et de fermer un œil, attendant patiemment la fin de l'épreuve (7). Cela dura jusqu'au jour où ses familiers le supplièrent de leur faire savoir, par un signe convenu, quand il aimerait à demeurer seul (8).

Rappelons ici l'épisode des *mosaiyaroûn* de l'Iraq, ces rebelles de haut parage que ʿOṯmân s'avisa un jour d'expédier au gouverneur de Syrie pour les morigéner. Ce dernier ayant essayé de les raisonner, un des chefs arabes s'oublia, dans le feu de la discussion, jusqu'à saisir la barbe de Moʿâwia. Sans s'émouvoir, le digne fils d'Aboû Sofiân se contenta de dire à son agresseur: «Si mes Syriens te voyaient, j'aurais de la peine à te tirer de leurs mains!» (9)

---

(1) Mêmes ses plus dévoués collaborateurs. Cf. Ṭab., II, 144, 15; 185, 15. Pour les Omaiyades, voir l'étude précédente.

(2) *Kitâb al-Fâḍil*, 375; ʿ*Iqd*, I, 220.

(3) Comp. Ṭab., II, 214, 14; ʿ*Iqd*, III, 295, 20.

(4) Où le لم تنصفنا يا معاوية revient comme un refrain et, comme ici, sans l'emploi de la *Konia*, politesse toujours accordée par les Bédouins au moindre de leurs interlocuteurs, si ce n'est peut-être aux maulâ. (Cf. ʿ*Iqd*, II, 91, 20). Les dialogues, rapportés (ʿ*Iqd*, II, 134-135) entre Moʿâwia et ʿAqil, frère de ʿAli, accentuent bien cette différence.

(5) Voir exemples, dans ʿ*Iqd*, II, 135, etc.; 142.

(6) Cf. Masʿoûdî, V, 74-77.

(7) Ṭab., II, 212, 9; 214, 18.

(8) ʿ*Iqd*, I, 166; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 60. Pour certaines audiences régulières (Cf. Masʿoûdî, *loc. cit.*) on avait dès lors adopté un cérémonial.

(9) Ṭab., I, 2909; 2920; Yaʿqoûbî, II, 283. ʿOṯmân lui envoie également le fanatique Aboû Ḏarr. Yaʿqoûbî, II, 199, 8.

Dans un élan de sotte suffisance, le poète Garîr (1) se laissa aller à traiter de « cousin » le calife ʿAbdalmalik. C'était la moins choquante des libertés, prises par ses sujets arabes avec Moʿâwia. A la Mecque, un Maḫzoûmite, père du célèbre ʿAbdallah ibn as- Sâ'ib, bousculé par les gardes de Moʿâwia, apostropha brutalement le prince : « Tu prétends nous faire écraser par tes brigands de Syrie ? Sais-tu que j'ai failli épouser Hind ? — Quel dommage, répliqua Moʿâwia, que tu n'aies exécuté ton projet, elle nous aurait donné un homme de la valeur de ton fils ! » (2)

Parfois les femmes elles-mêmes se mettaient de la partie. Abusant des égards, accordés à leur faiblesse, elles se faisaient en présence du calife, un plaisir d'établir entre lui et son rival ʿAlî des parallèles désobligeants ; de rappeler les vers, composés par les poètes réactionnaires. Moʿâwia se contentait de rire de ces explosions de rancune féminine (3) et terminait l'audience en disant aux Bédouines : « Et maintenant vous pouvez m'exposer votre requête. » (4) Quand l'entrevue menaçait de prendre une tournure orageuse, le calife recourait à sa ressource habituelle : il détournait par un trait d'esprit le cours de la conversation (5).

Un Qoraišite l'ayant menacé d'en appeler aux armes contre ce qu'il appelait sa tyrannie : « Fils de mon frère, lui dit finement le calife, les tiens ont besoin de toi ; ne les expose pas à pleurer ta perte ! » (6) Un Arabe de l'Iraq lui demanda sans façon une de ses filles en mariage. Le calife

---

(1) Le moindre Bédouin, membre d'une tribu, où un Omaiyade avait pris femme, se considérait comme l'oncle du souverain. (Comp. ʿ*Iqd*, II, 197 : aventure de ʿOtba, à la mosquée de la Mecque).

(2) Ibn Ḥaǵar, II, 117, 8.

(3) Cf. ʿ*Iqd*, I, 160, 6.

(4) ʿ*Iqd*, I, 159, 161 ; Qalqaśandi, I, 156-158.

(5) ʿ*Iqd*, II, 142, 145. Moʿâwia maniait habilement la plaisanterie. Ṭab., II, 209, 15 ; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 17. Il avait l'humeur fort caustique, Baihaqî, 497, 8 ; *Aǵ.*, XIV, 124 ; réponse à sa sœur, mariée à Tâif, *Aǵ.*, XIII, 34, 4 a. d. l.; à ʿAmrou ibn al ʿAṣi, Dinawarî, 189, 17 ; ʿ*Iqd*, II, 145, 10. Dans l'anecdote, rapportée par ʿ*Iqd*, II, 69 ; Ibn al-Faqîh, 115, 4, etc , Moʿâwia joue sur la prononciation de الارض القدسة : « moqaddisa », sanctifiante, au lieu de « moqaddasa », sanctifiée, dans le but de jouir de l'indignation des Iraqains. Provoqués par les plaisanteries du calife, les Arabes ne se gênent pas pour riposter. Ainsi Aḥnaf ibn Qais. ʿ*Iqd*, I, 287, 10, etc.

(6) ʿ*Iqd*, II, 142, 9, a. d. l.

commanda aussitôt de servir un breuvage rafraîchissant à l'audacieux solliciteur et parla d'autre chose. Cela n'empêcha pas le fils du Bédouin de se vanter plus tard que son père avait été le gendre de Mo'âwia (1). Au milieu d'une ḫoṭba officielle, Mo'âwia est interrompu et traité de menteur. Très ému, il descend de la tribune, va prendre une douche et remonte en chaire achever sa démonstration, à l'endroit où il l'avait laissée (2).

Un chef arabe s'oublia un jour jusqu'à lui lancer l'épithète de bâtard (3). Comme il avait accompagné ce qualificatif malsonant d'une réflexion sententieuse, le calife se tournant vers son lieutenant Ḥabîb ibn Maslama: «N'oublie pas, lui dit-il, de la mettre dans ton carnet; la pensée vaut la peine d'être recueillie.» (4) Un tel prince, on le voit, avait le droit de répéter: «Aucune faute n'est au dessus de ma clémence!» (5) Au Ḫârigite qui avait attenté à ses jours (6) il adressa ces simples mots: «Tu as manqué ton coup, fils de mon frère!» (7) Puis, comme à un vulgaire voleur, il se contenta de lui faire couper le poignet.

Etant allé à Médine visiter une maison, dans l'intention de l'acheter, le propriétaire de la demeure, vieillard, à qui les ans avaient troublé la raison (8), se leva furieux et le poursuivit avec un bâton. Sous les 'Abbâsides, le geste eût entraîné infailliblement la perte du malheureux; le prince omaiyade y vit seulement un motif de franche gaîté.

Le trait suivant pourra paraître encore plus invraisemblable. Mo'âwia ayant envoyé 500 dînars à un Anṣârien, celui-ci trouva le cadeau indigne de lui et chargea son fils d'aller les jeter à la face du calife. Le jeune homme se présenta et expliqua la commission dont il était chargé, s'excu-

(1) Ṭab., II, 209-210 ; Ǵâḥiẓ, *Bayân.*, II, 17.

(2) Qotaiba, '*Oyoûn*, 339-340.

(3) لا ابا لك expression parfois assez indifférente. Voir p. ex. '*Iqd*, II, 134, 16. Comp. لاام لك, dont Ǵarir gratifie son fils. *Aǵ.*, VII, 177, 3 a. d. I.

(4) '*Iqd*, II, 145, 11 a. d. I.

(5) Ṭab., II, 212, 18 ; comp. 213, 15 ; Ṭab., I, 2926, 4.

(6) Comparez les tortures barbarés, infligées à Ibn Molǵam par les fils de 'Alî. *Ḫamîs*, II, 281, 283 ; I, S., *Ṭabaq.*, III[1], 26-27.

(7) Dinawarî, 229, 9, lequel exagère le châtiment infligé par Mo'âwia.

(8) Il aurait atteint l'âge de 120 ans ; chiffre évidemment exagéré. Voir sa notice (Ḥowaiṭib ibn 'Abdal'ozzâ) dans I. S., *Ṭabaq.*, V, 335.

sant de ne pouvoir s'en dispenser, à cause du serment, imposé par son père. Mo'âwia n'eut garde de se troubler; mais élevant la main à la hauteur de son visage: « Allons, dit-il, obéis à ton père et ne sois pas trop dur pour ton oncle! » Cette réponse inattendue intimida le jeune homme. Il se contenta de jeter l'argent sur le sol; et le calife s'empressa de doubler la gratification (1). L'acte magnanime était de nature à apaiser la susceptibilité des Anṣâr, ces enfants terribles de l'islam primitif.

En faisant le détail de la journée de Mo'âwia, Mas'oûdî (2) n'oublie pas d'énumérer les fréquents et plantureux repas du souverain (3). Celui-ci souffrait d'une véritable boulimie. Il ne songeait pas à s'en défendre; mais préférait l'attribuer à un do'â' du Prophète que, jeune secrétaire, il s'était attiré pour n'avoir pas répondu au premier appel du Maître (4). Dans les *Prairies d'or* (5), Mo'âwia se trouve placé dans la galerie des gros mangeurs de l'Arabie. La plupart de nos annalistes (6) s'accordent en outre à le dépeindre comme corpulent. Il le devint, du moins vers la fin de sa carrière (7). Un poète contemporain, Barhébræus et d'autres le disent ventru (8). Ces dispositions physiques, nous sommes porté à le croire, il a dû les hériter de sa mère Hind; représentée par toute la tradition comme une femme puissante (9).

A cet ensemble de témoignages nous pouvons ajouter celui du souve-

---

(1) *Al-Fahri*, 146. Mo'âwia reproche aux Anṣâr leur cupidité, unie à leur hostilité contre lui. '*Iqd*, II, 148, 14. Mahomet blâme également leur avidité. *Osd*, IV, 124; I. S., *Ṭabaq.*, ٧, 33, 15. Ailleurs, leur désintéressement est loué. Ǵâḥiẓ, *Avares*, 176, 19.

(2) *Prairies*, V, 74-77.

(3) Comp., en sens contraire, Ya'qoûbî, II, 283, 7; Ṭab., II, 208. Dans ce dernier trait, la malveillance a voulu retrouver une preuve d'avarice. *Al-Fahri* (éd. Dérenbourg), 150.

(4) Balâdorî, 372; *Osd*, IV, 386.

(5) VII, 217-218. Un autre est nommé, *Aǵ.*, II, 188-89. Mo'âwia se plaint à Moǵîra ibn Śo'ba d'avoir perdu l'appétit. Ṭab., II, 208 doit se rapporter à cette période de son califat.

(6) Par ex. *Tanbîh*, 302.

(7) Soyouṭî, *Califes*, p. 77, 19; Qalqaśandî, I, 254, 4 a. d. l.

(8) Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 148, 7; *Dynasties* (éd. Salhani), 188.

(9) '*Iqd*, I, 162, 2 a. d. l.; Wâqidî (éd. Kremer), 267; Qalqaśandî, I, 158, 2. Les vers de son épouse kalbite, Maisoûn, font allusion à cette obésité du prince. Aboû'l fidâ, *Hist.*, I, 203.

rain. Lui-même était le premier à plaisanter de cet embonpoint (1). S'il faut en croire ses ennemis, au plus fort de la bataille de Ṣiffîn, il aurait dû à l'excellence de sa monture, rapide comme le vent, d'échapper aux coups des Iraqains.

Quand devant lui on rappelait ces traits méchants, Mo'âwia se contentait d'en rire: « Voyons, disait-il, en montrant l'ampleur de sa vaste poitrine (2), les chevaux s'emballent-ils avec des cavaliers comme moi ? » (3) Non content de désarmer d'avance la satire, le souverain, attentif à relever le prestige du pouvoir suprême, voulut profiter de ses formes opulentes pour se faire concéder l'usage d'un trône ou *sarîr* (4), prétention dont auraient pu s'offusquer les instincts démocratiques de ses sujets.

Cette attitude lui fut rendue d'autant plus facile qu'à cette époque l'esthétique virile chez les Arabes excluait la maigreur. Assurément il serait facile d'alléguer les passages où l'obésité est exploitée, comme un motif de satire (5), ou signalée comme un indice de lâcheté (6). D'autre part, quand il lui arrive de mentionner la vraie noblesse, la littérature avait pris l'habitude d'y accoler l'épithète de *grasse*, d'*épaisse*. On disait couramment نَشَب ضخم (7) et بيت ضخم (8). De là, à l'expression de سيّد ضخم (9) ضخم الكاهل (10) ضخم الشان (11) ضخم كريم المركب (12), et autres dans le même goût, il

(1) On se moquait également du ventre de 'Alî ; *Ḥâmâsa*, 311, v. 6 ; *ZDMG*, 1884, p. 392. Un poète l'appelle شيخ بَطين . Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 74, 19.

(2) Ibn ar-Râhib, *Hist.*, éd. Cheikho, (coll. Chabot), 54 le dit عريض الصدر كبير العجز Comp. Qotaiba, 189, 12 ; Ya'qoûbî, II, 283, d. l.

(3) Qotaiba, '*Oyoûn*, I, 199 ; Naǵâšî, dans *ZDMG*, LIV, p. 466.

(4) Ibn Ḫaldoûn, *Moqaddama*, (éd. de Beyrouth), 226 ; comp. '*Oyoûn*, 385-86.

(5) *Aǵ.*, XII, 42, 10.

(6) Scoliaste, dans divan de Ḥoṭai'a, XIX, v. 21 (éd. Goldziher).

(7) Références dans *ZDMG*, 1892, p. 199.

(8) *Aǵ.*, XI, 156, 10 a. d. l.

(9) *Aǵ.*, XII, 11, l. 19 ; et le vers de la poétesse Ḫirniq :

عَدَدْنا لهُ خمساً وعشرين حِجّةً   فلمّا تَوَفّاها إسْتَوَى سَيّدًا ضَخِمًا

Cf. L. Cheikho, S. J., *Diwan d'Al-Ḫirniq*, 4.

(10) Eloge d'un défunt. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 34, 3.

(11) *Ibid.*, II, 50.

(12) *Aǵ.*, XIII, 50, 20 ; et même عظيم البطن . *Aǵ.*, XIII, 141, 18.

n'y avait qu'un pas (1). Un satirique (2) nous dépeint les ancêtres du grand Mohallab:

لَمْ يركبوا الخَيلَ الّا بعدما هرموا   فهم ثِقال على اكتافها عُنُف

Mais, s'il insiste sur la lourdeur de ces vieillards, cavaliers novices, c'est pour relever leur maladresse, plus fatiguante pour les montures que le poids de leurs corps; c'est surtout pour insinuer qu'ils n'ont rien de commun avec le peuple arabe, ce peuple de cavaliers (3).

Aussi les plus qualifiés parmi les Bédouins ne se formalisaient-ils pas de s'entendre proclamer جسيم وسيم (4), surtout quand le panégyriste relevait en même temps la longueur de leur taille (5). Chez ce peuple, vivant de privations, comme la maigreur passait pour la compagne de la misère, on ne devait pas plus la supposer chez le saiyd que chez ses clients (6). A Médine, le ventre majestueux d'un Anṣârien fort considéré avait valu à ses descendants le surnom peu banal de بَنو الحُبلَى (7) et il ne paraît pas les avoir exposés aux observations malignes de leurs contemporains. Le grand rôle (8), joué par l'éloquence chez les Arabes (9), avait également

---

(1) D'après *Ḥamâsa*, 155, 7-8, l'embonpoint est un élément de beauté. Ailleurs, il provoque la surprise chez les Bédouins. Qotaiba, 194, 10 ; cf. *ibid.*, 185, 6. Les Arabes observent que «les grosses bêtes sont les moins intelligentes». *Ḥamâsa*, 513. La tradition fait interdire par 'Omar l'usage du سُمْنَة , aliments qui favorisent l'embonpoint. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 54. Voir encore vers de Farazdaq. *Divan*, 123, 1.

انا ابنُ السَّمين من ذُؤَابة دارِمٍ   وأوْرَثَني ضَرْبَ العراقيبِ غالبُ

Et cet hémistiche de 'Orwa ibn Oḏaina : سَمينُ قُريشٍ مانعٌ مِنكَ لَحمَهُ . Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 153, 3.

(2) *Aǧ.*, XIII, 64, 4.

(3) Donc, au premier siècle de l'islam, les Arabes se considéraient comme tels ; puisqu'ils en font un signe distinctif de leur race. Persuasion difficile à concilier avec l'hypothèse de M. S. Reinach.

(4) Ṭab., I, 1949, 15.

(5) *Aǧ.*, XII, 48, 17 ; XIV, 87, 2 a. d. l. ; 88, 4.

(6) Comp. Frænkel, dans *Oriental. Studien* (hommage à Th. Nœldeke), I, p. 300.

(7) Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 271, 11.

(8) Il en a été question plus haut. On peut consulter Goldziher, dans *WZKM*, VI, « le ḫaṭib chez les anciens Arabes ». Comp. le vers élogieux : عظام البطون رحاب الشداق. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 52, 8.

(9) Un autre détail fort apprécié, c'est la longueur du nez « il doit boire avant les lèvres » ; éloge, accordé aux Hâšimites, aux Omaiyades , I. S., *Ṭabaq.*, I[1], 57, 17 ; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 38, 9.

fait admettre dans le *canon* de la beauté masculine la grosseur de la tête et la largeur de la bouche(1). A ces seules conditions, on était censé posséder les *latera firma,* vantés par les rhéteurs latins.

Ces particularités nous aident à comprendre pourquoi l'embonpoint de Mo'âwia ne devait pas choquer les Arabes. Le calife était corpulent, mais non pas jusqu'à la difformité. Les historiens sont unanimes à le dépeindre comme un bel homme. Son contemporain, Aboû Horaira le déclarait plus beau que la sémillante 'Aiśa bint Ṭalḥa, et encore, le plus beau des hommes (2). Son extérieur (3) était imposant au point de faire perdre contenance, quand on l'abordait pour la première fois (4). Il provoquait l'admiration générale, les jours de réception officielle, ou lorsque coiffé du turban noir des grands jours (5), les paupières teintes de koḥl, il montait dans le *minbar* de Damas pour ouvrir la Diète de l'empire (6).

Qoiqu'il en soit, Mo'âwia paraît avoir été affligé d'un énorme postérieur (7). Cette particularité physique, très appréciée dans l'esthétique féminine d'alors (8), passait pour un défaut chez l'homme et fournissait une matière inépuisable à la causticité des Bédouins (9).

---

(1) Ǵâḥiẓ, *Baydn*, I, 41, 51-52 ; grosse tête, indice du saiyd. Qotaiba, *'Oyoûn*, 270, 11.

(2) *Aǧ.*, X 62, 1 ; *'Iqd*, III, 282, 5. Voir le portrait tracé dans *Tanbih*, 302 ; *Ḫamis*, II, 297, 1 ; *Aǧ.*, XVI, 34, 3 a. d. l. ; *Osd*, IV, 387, 7 a. d. l.

(3) Sur sa maigreur dans les derniers mois de sa vie, cf. Ǵâḥiẓ, *Baydn*, II, 176, en bas.

(4) *'Iqd*, I, 292, 2 ; III, 282, 4 ; Ṭab., II, 20 ; 206-07 ; Soyouṭî, *Califes*, p. 78, 18 ; *Ibid.*, 4 a. d. I., au lieu de استخلف , lisez استحلف ; Ibn ar-Râhib, *loc. sup. cit.*

(5) عمامة حرقانية , expression insuffisamment expliquée jusqu'ici. Cf. *Glossaire* de Ṭabarî, s. v. حرق .

(6) Ṭab., II, 207, 5.

(7) Pourtant, dans Qotaiba, 48, 2, on signale comme défaut chez l'homme d'être ثقيل الصدر خفيف العجز .

(8) Citons : *Zeits. f. Assyriol.*, XVII, 168 : *ǵasîma*, *laḥîma* sont des épithètes laudatives. *Aǧ.*, I, 89, 11 a. d. l. ; VIII, 13 ; X, 55, 9 a. d. l. ; 60 ; Aḫṭal, dans *Maśriq*, 1904, p. 479, 8 ; *Ḫamîs*, II, 263, 3 a. d. l. ; Ǵâḥiẓ, *Maḥdsin*, 222 ; *Baydn*, I, 213, 4 ; I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 110, 1 ; Ḥoṣrî, III, 17, 3 a. d. I. ; 1001 *Nuits*, passim.

(9) *'Iqd*, II, 146, 2 a. d. l. Comp. *ibid.*, I, 22, 6 et 15 ; Soyoûṭî, *Califes*, p. 79, 17. L'auteur ne paraît pas avoir compris l'original, copié par lui. Au lieu de لِأَمرأة, il faut lire على امرأة.

Un Arabe paria un jour que, lorsque Mo'âwia en prière s'agenouillerait pour la prostration rituelle, il lui poserait la main sur le bas du dos et soulignerait le geste audacieux de cette exclamation : « Quelles fesses, émir des croyants ! » Sans se troubler, le calife acheva sa prière ; puis, se retournant vers l'insolent, il lui dit doucement : « Va, fils de mon frère, tu as gagné ton pari ! » (1) Une fois de plus, le souverain, auquel rien ne paraissait « plus savoureux que de dévorer sa colère » (2), venait de tenir parole (3). Seulement l'anecdote a un épilogue, non moins instructif. Il confirme nos précédentes conclusions sur la nature intime du « ḥilm » et montre en même temps le caractère complexe de l'âme arabe où, comme dans le désert, les plus violents contrastes se heurtent !

Encouragé par son succès, le mauvais plaisant voulut recommencer sur un autre théâtre. Il s'avisa un jour d'interrompre Ziâd au milieu d'une ḫotba : « Emir, lui cria-t-il, apprends-nous donc le nom de ton père ! » L'énergique gouverneur de l'Iraq, nous le savons (4), prenait mal la plaisanterie dans l'exercice public de ses fonctions (5). « Voici, répondit-il à l'interrupteur, qui se chargera de vous répondre. » En même temps, il fit signe au chef de sa police, lequel entraîna le malheureux pour lui trancher la tête. Mo'âwia paraît avoir prévu et souhaité ce dénoûment tragique ; témoin sa réflexion en l'apprenant : « Si je l'avais corrigé la première fois, il se fût gardé de recommencer » (6). Ces paroles sont de nature à diminuer notre admiration pour la magnanimité du calife ; mais, en revanche, comme elles nous donnent la mesure des plus belles vertus arabes !

---

(1) Comp. traits et réponse analogues de 'Amroû ibn al-'Aṣi. *Osd*, IV, 116, 3 ; Qotaiba, *'Oyoûn*, 333.

(2) Ṭab., II, 213, 15.

(3) Qalqaśandî, I, 292.

(4) *'Iqd*, I, 322.

(5) Il s'agissait d'une réunion publique, présidée par le gouverneur, comme le prouve l'interruption et aussi la présence du commandant de la śorṭa.

(6) Cf. *'Iqd*, I, 22. — Si toutefois nous n'avons pas ici un nouveau développement de l'anecdote, où figurent Mo'âwia et un Qoraiśite, trait cité plus haut. L'analogie de la trame et les mœurs des anecdotiers arabes autorisent ce soupçon. Un trait semblable est cité du calife Walîd I. *'Iqd*, I, 22, en haut.

Continuant les traditions du désert(1), où le plus misérable šaiḫ possède sa « maḍâfa », le calife (2) aimait à tenir table ouverte (3). Un de ses convives, parmi les plus qualifiés, assis au bout de la salle, ne craignit pas d'attirer à lui un plat, placé devant Mo'âwia. « Tu vas fourrager bien loin!» lui cria le prince. — Après une année de sécheresse, répliqua l'Arabe, il faut bien se déplacer pour trouver des pâturages!» (4)

Un Bédouin ayant attesté l'exactitude d'une narration, faite devant Mo'âwia, ce dernier, dans un moment de vivacité, le traita de menteur. « Par Dieu ! riposta vivement le nomade, le menteur se trouve dans ta chemise ! » A cette réplique inattendue, le calife se prit à sourire (5) : « Voilà bien, dit-il, la récompense de la précipitation ! » (6)

Dans une autre circonstance, le caustique souverain se permit de trouver énormes les cuisses d'un visiteur. « Comme tes fesses ! » répondit l'Arabe sans plus de façon. A cette réplique, tranchant sur le style ordinaire des cours, Mo'âwia se contenta d'ajouter : « Trait pour trait ; nous voilà quittes ! Encore ai-je eu tort de te provoquer ! » (7)

Malmené en vers par un rimeur, un Arabe vint réclamer son intervention contre le satirique. Mo'âwia lui conseilla d'oublier. « Mais, reprit l'Arabe, il ne t'épargne pas davantage ! — Récite-moi ses vers, dit le calife. » (8) Quand il les eut entendus : « Si tu l'exiges, j'enverrai des soldats lui trancher la tête. Seulement, je connais un moyen plus efficace : tous les deux, nous allons lever les mains vers le ciel, pour l'implorer contre

(1) Comp. Mas'oûdî, V, 106, 5 ; *Aġ.*, XIII, 153, d. l.

(2) Dans les provinces, ses gouverneurs faisaient de même. Qotaiba, 184, 6.

(3) Comp. '*Iqd*, II, 48, 10 a. d. l. ; *Aġ.*, XII, 72, 5 a. d. l. ; Ṭab., II, 208, 9 ; Mas'oûdî, V, 74-77 ; Qotaiba, 302, 2 ; Baihaqî, 506, 12 : Mo'âwia évite une humiliation à un Bédouin maladroit.

(4) Ǵâḥiẓ, *Avares*, 163, 4. Pour le sens et l'emploi de cette expression, devenue proverbiale, cf. '*Iqd*, I, 306 ; *Aġ.*, VII, 111, 12 : وقع الربيع في بلاد بني القَيْن فانتجعها الناسُ وطلبوها.

(5) Tout en essayant de modérer la licence de langage chez ses visiteurs bédouins, il évitera, comme Walîd I, de recourir à des mesures de rigueur. Qalqašandî, I, 249.

(6) *Kâmil*, 202.

(7) '*Iqd*, I, 22, 15 ; II, 146 : واحدة بأخرى والبادي اظلم ; '*Iqd*, II, 145, 10 : autre exemple, où la causticité du souverain lui attire une réponse désagréable.

(8) Mo'âwia aimait à se faire réciter les vers, composés contre lui. Comp. '*Iqd*, I, 160, 6 ; *Aġ.*, VI, 158-61 ; XIII, 148, 149; Qalqašandi, I, 157-158.

notre adversaire ! » (1) Cette proposition atteste, non seulement l'existence d'un sentiment d'humanité, qui fait honneur au souverain asiatique, mais encore la croyance à l'efficacité des imprécations (2). Nous avons déjà eu (3) l'occasion de constater chez lui cette conviction (4), commune à tous ses compatriotes, même chrétiens (5), et dans laquelle il avait été élevé par son père Aboû Sofiân (6).

Troisième fils du riche chef de la Mecque, Mo'âwia, comme ces cadets des grandes maisons anglaises, se vit lancé dans le monde sans autre capital que son initiative personnelle et sa volonté d'arriver (7). Secrétaire du Prophète, et chargé par ce dernier d'accompagner un grand chef du Hadramaut, par une journée, où le semoum faisait rage, le jeune Mo'âwia pria le śaiḫ arabe de le prendre en croupe sur sa fringante chamelle, afin d'épargner à ses pieds déchaussés l'ardente brûlure du sable. Repoussé avec dédain, le malheureux supplia le fier personnage de lui jeter, à tout le moins, une de ses sandales. Au lieu de sandale, il reçut cette méprisante réponse : « A un va-nu-pieds comme toi, c'est beaucoup d'honneur de marcher à l'ombre de ma chamelle ». Cette humiliation toute gratuite ne pouvait manquer de remuer jusqu'au fond de l'âme, chez le fils d'Aboû Sofiân, la « fougue omaiyade » (8). Il se contint pourtant. Longtemps après,

---

(1) 'Iqd, III, 142-143.

(2) Le calife 'Omar I les redoute tellement qu'il défend de porter le nom de Mahomet. I. S., *Ṭabaq.*, V, 36 ; 38, 18 ; 50, 5. Les malédictions, provoquées par les porteurs de ce nom, risqueraient d'atteindre le Prophète. Comp. aussi Qotaiba, 188, 15. Dieu lui-même ne peut se soustraire à leur efficacité. Cf. Goldziher, dans *Orientalische Studien* (hommage à Th. Nœldeke), I, 305. Do'â' des victimes de la satire, *Aġ.*, XIII, 153, 15.

(3) Voir, par exemple, '*Iqd*, II, 146, en haut ; Baihaqî, 98, 2 ; Ṭab., II, 339, 3, etc ; Ibn Doraid, *Iśtiqâq*, 262 ; Qotaiba, '*Oyoûn*, 124.

(4) Cf. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 134, 3 a. d. l. الدُعاء مجانيق الضعفاء

(5) Voilà pourquoi les chrétiens de Naǵrân reculent devant la « mobâhala », proposée par Mahomet. *Aġ.*, X, 144 ; Balâḏori, 64, en bas. Mahomet termine par un do'â' certaines capitulations, accordées aux infidèles. Balâḏori, 78 d. l. 'Omar fait de même, quand il veut voir respecter ses mesures. Balâḏori, 460-461.

(6) Wâqidi (éd. Kremer), 350-351.

(7) Baihaqi 293; *Ḫamis*, II, 296. صَعلوك لا مال لهُ . disait de lui le Prophète. I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 200, 8.

(8) وثبة أمويّة . Mas'oûdi, V, 309. Comp., dans *Aġ.*, VI, 158-161, jugement de Mo'âwia sur son fils Yazid.

devenu calife, il revit à la cour de Damas le même chef arabe, humblement confondu dans la foule des solliciteurs. L'empressement mis par le souverain a entériner sa requête lui fit comprendre comment le calife de Damas savait oublier la querelle du secrétaire de Mahomet (1).

Ils exprimaient assurément un sentiment très arabe (2) les Anṣâr, réunis dans la saqîfa des Banoû Sâ'ida, le jour de la mort de Mahomet: « Nous redoutons d'avoir un chef, dont nous aurions tué les parents. » (3) Avec un souverain comme Mo'âwia pareille crainte était superflue. En apprenant sa mort, Ibn Zobair, son adversaire pourtant, lui fit cette oraison funèbre: « Dieu lui fasse miséricorde! Nous essayions de le tromper et il voulait bien se laisser faire (4). Jamais fils de la femme ne le surpassa en noblesse de caractère! » (5)

*
* *

Les leçons de clémence, laissées par le fondateur de la dynastie omaiyade, ne furent pas perdues pour ses successeurs, à commencer par son fils Yazîd, par tempérament si peu porté à en profiter. Pratiqué par eux, le ḥilm leur facilita l'éducation politique des Arabes (6); il rendit moins amer à ces derniers le sacrifice de l'anarchique liberté du désert (7), en faveur de souverains assez condescendants pour ganter de velours la main de fer, avec laquelle ils gouvernaient leur empire (8). Comme l'observe l'auteur du *Fahrî*(9): «Mo'âwia savait employer à propos tantôt la clémence, tantôt la sévérité». Merveilleux équilibriste, à l'instant même, où il inspirait le sentiment de sa force, il achevait de désarmer les résistances par son ḥilm,

---

(1) Baihaqî, 292-293; Qotaiba, *'Oyoûn*, 319.
(2) Le trait est d'ailleurs légendaire et dirigé contre les Banoû Omaiya.
(3) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 129, 9.
(4) Comp. aveu de Mo'âwia. *Aġ.*, XIII, 48, en bas.
(5) *Aġ.*, XVI, 34; *Ibid.*, jugement d'Ibn 'Abbâs.
(6) Entreprise par Mo'âwia. Gâḥiẓ, *Bayân*, II, 179 d. l.
(7) Comme l'a très bien compris *al-Faḫri*, 146, en dépit de ses préjugés 'alides.
(8) Ibn 'Abbâs vante le libéralisme, la largeur d'idées, avec laquelle Mo'âwia exerça le « molk ». Ṭab., II, 215, 12, etc.
(9) P. 145.

par d'habiles concessions à la cupidité, à la vanité de ses sujets (1). Jamais il n'eût consenti à confier l'Iraq qu'à des Syriens, mais il daignait les révoquer à la demande des habitants. Sans les débarrasser de leur chaîne, il leur laissait la satisfaction de la changer périodiquement. En dépit de sa légèreté et des charges, accumulées sur sa mémoire par l'orthodoxie musulmane, Yazîd ne démentit pas sous ce rapport sa descendance d'Aboû Sofiân (2). Mo'âwia II ne fit que passer sur le trône de Damas et l'histoire se voit impuissante à fixer la mélancolique et fugitive figure du calife adolescent.

Quant aux Marwânides, (3) ils continuèrent, on peut le dire, les traditions libérales de la branche aînée (4), sans en excepter l'énergique père de 'Abdalmalik, auquel les guerres incessantes de son règne ne permirent pas de donner toute sa mesure, comme pasteur de peuples. A tous, la pratique du ḥilm s'imposa, comme la meilleure conciliation entre les libertés publiques et les prérogatives du pouvoir souverain. Aussi leur panégyriste, Aḫṭal, pourra-t-il sans flatterie leur appliquer à tous le vers, immortalisant à jamais l'humanité des califes syriens. La suprême habileté du poète, chrétien en cette occurrence, fut de fixer, en un vers d'allure superbe, la plus glorieuse tradition de famille des descendants d'Omaiya. D'autres pouvaient leur rappeler avec justice combien ce ḥilm avait servi à raffermir le régime de l'islam :

وطّدتَ لنا دِينَ النبي مُحمّد بِحِلمك إذ هَرّت سَفاهًا كِلابها (5)

Nous savons combien ils furent sensibles à l'éloge (6) et cette sensibilité même ne forme pas la moins curieuse caractéristique de leur politique. Un

---

(1) Comp. trait, cité dans Ḥoṣrî, I, 51-52.

(2) Comp. Qotaiba, '*Oyoûn*, 119, 13 ; 333 ; et chronique latine dans *ZDMG*, 1901, p. 684-85.

(3) Cf. *Aǧ.*, V, 160, 15 ; *Ḥamâsa*, 765, 7-9. Le poète rappelle à Yazîd II que le ḥilm est la vertu de ses aïeux : فإنّك اهلهُ.

(4) On peut naturellement citer des exemples en sens contraire, comme celui de Walîd I, '*Iqd*, I, 22, 2. A partir de 'Abdalmalik, l'étiquette de la cour, devenue plus rigide, imposera certaines limites à la licence bédouine. A la tribune parlementaire, le calife ne tolérera plus les brutales interruptions, supportées par les Sofiânides.

(5) *Aǧ.*, XIII, 45, 3. Même pensée, *ibid.*, 45, 2. a. d. l.

(6) Cf. *Chantre*, p. 72 ; Ḥoṣrî, III, 432.

de leurs plus fougueux ennemis, le poète Qais ar-Roqaiyât, se voyant traqué partout, ne trouva pas de meilleur moyen pour rentrer en grâce que d'imiter son confrère de Taḡlib et son amende honorable célébra, en termes presque identiques, le ḥilm de ʿAbdalmalik (1).

Dans les sombres annales des dynasties orientales, le fait est trop rare pour ne pas mériter d'être relevé. Heureux les peuples, dont les chefs tiennent au privilège de faire grâce; convaincus comme Moʿâwia que « la clémence doit être la première prérogative d'un homme, tenté par sa situation exceptionnelle d'abuser de son pouvoir » (2); et auxquels on pourra reprocher, comme le feront plus tard les califes de Bagdad, qu'ils en ont usé jusqu'à la faiblesse (3):

(4) وما نقموا من بني اميّة إلّا   انهم يَحلمون إن غضبوا

Au lieu de se montrer jaloux et irrités, comme ils eurent la faiblesse de le laisser paraître (5), des éloges, mérités par leurs rivaux dans ce glorieux exercice de la clémence souveraine, les ʿAbbâsides auraient mieux fait de démentir par leur attitude la prophétie, attribuée à leur ancêtre, Ibn ʿAbbâs: « le ḥilm s'éteindra avec la famille de Ḥarb » (6). Le géographe Iṣṭaḫrî (7) calomnie les califes syriens, lorsqu'il prétend que la crainte de

(1) *Aḡ.*, IV, 159.

(2) Ḥoṣrî, I, 55.

(3) *Aḡ.*, IV, 161. Voir, dans *Aḡ.*, XI, 86-90, comment ils supportent les insolences du Morrite ʿAqîl ibn ʿOllafa. Comp., dans Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 94, les vers d'Aboû 'l ʿAbbâs l'aveugle, célébrant leur bonté compatissante : .... واعلمُ بالمسكين حيث يَبيتُ

وأرفقُ بالدُنيا بأولى سياسة   اذا كان امرُ المُسْلمين يَفوتُ

(4) Vers de Qais ibn ar-Roqaiyât.

(5) *Aḡ.*, IV, 161 ; VII, 179, 3.

(6) ʿ*Iqd*, II, 303, 8 a. d. l. ; une des nombreuses protestations anonymes, arrachées aux victimes de la tyrannie ʿabbâside. Dans l'islam, le ḥadîṯ joua fréquemment le rôle de la chanson sous l'ancienne monarchie française.

(7) *Masâlik*, 83, 1. On a toujours ignoré l'emplacement de cette tombe. Cf. Dînawarî, 230, 2. Elle a pu être dissimulée intentionnellement. Comp. les recommandations de Qais ibn ʿAṣim au lit de mort. *Aḡ.*, XII, 154, 7. La violation des tombeaux était une vengeance, fréquente dans l'Iraq.

leurs représailles a fait perdre la trace du tombeau de ʿAlî (1). Non seulement ils ne s'acharnèrent pas sur leurs adversaires abattus ; mais le plus décrié de tous, Yazîd, fera donner une sépulture honorable aux restes informes de Ḥosain, le martyr de Karbalâ (2).

Même après la chute du régime omaiyade, la société musulmane devait encore voir de beaux exemples de modération et de clémence, jusque dans l'exercice du pouvoir absolu (3). Avec les ʿAbbâsides, le ḥilm perdra sa valeur gouvernementale pour devenir vertu privée. Après la ruine de l'ancienne suprématie et de la société arabes (4) ; après la suppression des derniers vestiges du régime représentatif : conseils de tribus, diètes provinciales, états-généraux, l'absolutisme, solidement établi d'un bout de l'islam à l'autre, ne sentait plus la nécessité de recourir au ḥilm, pour vaincre les résistances de l'opinion, désormais condamnée au silence. Le seul souvenir de la qualité maîtresse des Omaiyades deviendra odieux. Al-Mahdî punira un courtisan, assez distrait pour rappeler le vers mémorable de Aḫṭal (5). Dans un de ses moments de bonne humeur, Hâroûn ar-Rašîd demanda à ses familiers quel était à leurs yeux le plus beau vers, composé à la louange des califes omaiyades ou ʿabbâsides. On discuta longtemps ;

---

(1) Même incertitude pour celui de Fâṭima. I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 19-20. Aux débuts de l'islam, le culte des tombeaux n'était pas encore connu. Pour le premier siècle de l'islam, nous ne connaissons pas d'exemple de visites à celui de Mahomet. La case de ʿAïša, où il se trouvait renfermé, servit longtemps de demeure privée. Un phénomène curieux, c'est la manie des enfouissements précipités et nocturnes de personnages, comme les quatre premiers califes, ʿAïša, etc. I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 53, 12 ; 54 ; Yaʿqoûbî, II, 156, 10 ; 205, 5 ; Dinawarî, 230, 2. Comme la tradition y interdit également l'usage de l'encensoir نار , n'y aurait-il pas là une protestation contre la solennité des funérailles chrétiennes ?

(2) I. S., *Ṭabaq.*, V, 176, 22.

(3) Voir p. ex. *Aḡ.*, XXI, 257-58.

(4) « Das arabische Reich », comme s'exprime Wellhausen, et, longtemps avant lui, le polygraphe Ǵâḥiẓ, fait la remarque : دولة بني مروان عربيّة اعرابيّة وفي اجناد شاميّة. *Bayân*, II, 154, 14. On ne peut donc dater des Marwânides l'établissement de l'absolutisme chez les Arabes. Les énergiques figures de ʿAbdalmalik et de Ḥaǵǵâǵ,—ce dernier très calomnié,— ne doivent pas donner le change sur ce point.

(5) *Aḡ.*, X, 5, l. 16-20.

les avis se trouvaient partagés, ou plutôt personne ne se sentait le courage de prononcer le nom du Tġalibite. Hâroûn trancha le débat. « Le plus beau vers, dit-il, est celui de Aḫṭal : *Terribles dans leur colère*, etc » (1). Mais il leur arrivera le plus souvent de répudier cette tradition, comme une marque de faiblesse, indigne d'autocrates (2).

Désormais, quand les souverains islamites se mettront en quête de modèles à copier, ils se rappelleront le despotisme de «la dynastie bénie» (3), de préférence aux leçons libérales et humanitaires des califes syriens. Ils chercheront à faire revivre, non le ḥilm souriant et légèrement sceptique de Moʿâwia, mais l'institution du «saiyâf» (4), popularisée dans les Mille et une Nuits sous les traits du légendaire Masroûr. Le spectre du bourreau, fonctionnant pour ainsi dire en permanence, agira douloureusement sur l'esprit des masses et y développera ce sentiment de résignation fataliste, expliquant la durée de certains régimes islamites.

Lorsque Moʿâwia avait envie d'entretenir un de ses sujets, au garde, envoyé pour le lui amener, il recommandait avant tout de ne pas effrayer son visiteur (5). Sous les ʿAbbâsides un Arabe, mandé inopinément au palais, prenait la précaution d'emporter son linceul (6). Trop souvent l'événement montra combien elle avait été utile. Si, a l'instar du libéral Ma'moûn (7), Moʿâwia avait voulu exiler tous les auteurs de vers méchants, il aurait dû se décider à dépeupler les demeures des Anṣâriens (8). Le digne fils d'Aboû Sofiân trouva dans

---

(1) *Ibid.*

(2) Qotaiba, *ʿOyoûn*, 251-52: le calife punit de mort la citation de Aḫṭal.

(3) Voir, dans Qotaiba, *ʿOyoûn*, 249-51, le calife Manṣoûr, soupant sur les restes palpitants des Marwânides. Historiques ou non, ces anecdotes attestent l'impression, gardée par les contemporains.

(4) Cf. *WZKM*, 1905, p. 311.

(5) Ḥoṣrî, II, 246, 5.

(6) *ʿIqd*, I, 23 ; III, 137, 5. Après le massacre des Omaiyades, le premier calife ʿabbâside viendra vanter aux Syriens son ḥilm. *ʿIqd*, II, 179, 5.

(7) *ʿIqd*, II, 149, en haut.

(8) *ʿIqd*, II, 148; *Aġ.*, XIII, 152-53.

l'héritage politique de son père le conseil de laisser parler et de permettre aux mécontents d'exhaler leur mauvaise humeur (1).

Cette attitude tolérante, en prolongeant chez tous l'illusion de l'ancienne liberté, non seulement déroba à l'opinion publique les progrès de la centralisation, mais elle servit de frein salutaire aux souverains omaiyades et retarda d'un siècle l'avènement de l'absolutisme au sein de l'empire arabe. A ces titres, nous devions nous arrêter à étudier le ḥilm, ressort de la politique de Mo'âwia et des califes omaiyades.

(1) I. S., *Ṭabaq.*, V, 11, l. 17.

UNE ÉCOLE DE SAVANTS ÉGYPTIENS

AU

MOYEN AGE

PAR LE P. ALEXIS MALLON, S. J.

Parmi les nombreux résultats de l'invasion musulmane en Egypte, un des plus étonnants fut certainement la disparition de la langue nationale du pays et son rapide remplacement par celle des vainqueurs. Au septième siècle, l'Egypte parlait copte ; au douzième, elle parlait arabe. Qu'une poignée de soldats, forts de leur propre courage et surtout de la faiblesse et de la lâcheté de leurs ennemis, se soient emparés de Memphis et d'Alexandrie : c'est là un fait de guerre qui n'a rien de surprenant ; mais que ces conquérants aient tellement dominé leurs nouveaux sujets qu'ils les aient amenés à oublier leur ancienne langue, pour en adopter une autre tout à fait différente : c'est ce que n'avaient fait ni les Grecs ni les Romains ; c'est ce que, plus tard, les Turcs n'ont pu réaliser. Autres, il est vrai, étaient les circonstances : au lieu de la tolérance romaine, c'était l'intransigeance arabe, doublée du fanatisme musulman. Les Romains avaient conquis l'Egypte ; ils ne l'avaient pas occupée. Les Arabes y plantèrent leur tente et, trouvant le sol autrement riche que les déserts brûlés de leur péninsule, s'y établirent pour toujours. Au reste, le changement n'eut pas lieu du jour au lendemain ; il se fit par degrés. Comme une plante privée d'eau et de soleil à l'ombre d'un grand arbre, le copte fut insensiblement étouffé par l'arabe. Du septième au dixième siècle, il vit encore, il prospère même dans les monastères ; mais, dès le onzième siècle, il manque de sève, il s'étiole rapidement ; au douzième siècle, il touche à sa fin. Sans doute, il prolonge encore son existence, soit dans la liturgie toujours célébrée en copte, soit même dans le langage vulgaire ;

mais, au point de vue de la littérature, cette survivance est absolument stérile. Dans quelque village reculé de la Haute Egypte, on parle peut-être l'ancienne langue jusqu'au dix-septième ou au dix-huitième siècle; on ne comprend plus les livres, on n'en compose plus. A quoi bon d'ailleurs écrire en copte, alors que le monde qui lit ne l'entend plus ? L'arabe est désormais la langue de la haute société, la langue des écrivains, la langue des sciences et des lettres. C'est en arabe qu'écrivent les grands auteurs du dixième siècle, Sévère d'Aschmounéïn, Eutychius et les autres (1).

Cependant on ne peut encore se passer de la langue des ancêtres. Elle est nécessaire aux ecclésiastiques pour la célébration de la liturgie, aux écrivains pour l'exploitation des textes anciens. C'est alors que des hommes instruits se mettent à composer ces ouvrages élémentaires, indispensables à toute langue, qu'on appelle grammaires et dictionnaires. Ils furent amenés à cela par le besoin, sans doute; mais aussi par l'exemple des Arabes, féconds en traités de philologie. On verra, en effet, que les plus anciennes grammaires coptes, dans la marche générale, sont calquées sur la grammaire arabe.

Tous les ouvrages de philologie copte, parvenus jusqu'à nous, sont de la période comprise entre le XI^{e} et le XIV^{e} siècle. C'est aussi à cette période qu'appartiennent les grands écrivains chrétiens d'Egypte : tels sont, après Sévère d'Aschmounéïn et Eutychius, Aboû Ṣàleh l'arménien, al-Makûn, Ibn al'Assàl, Ibn Ràheb, Aboû'l Barakât. C'est l'apogée de la littérature chrétienne arabe. Dans la succession rapide des dynasties éphémères, Fâṭimites, Ayyoûbites, Mamloûks, qui se disputaient le pouvoir, l'Eglise semble avoir joui d'un calme relatif, et, malgré les divisions intestines et

(1) On a souvent fait appel à un passage de l'histoire de Sévère d'Aschmounéïn pour prouver qu'à son époque on ne parlait plus copte. Voici ce passage :

فاستعنت بمن اعلم استحقاقهم من الاخوة المسيحيين وسألتهم مساعدتي على نقل ما وجدناه منها بالقلم القبطي واليوناني الى القلم العربي الذى هو الآن معروف عند اهل الزمان باقليم ديار مصر لعدم اللسان القبطي واليوناني من اكثرهم Cf. Severus Ben el Moqaffa', éd. Seybold (coll. Chabot), p. 6.

« Et j'eus recours à des personnes, dont je connais le mérite, parmi les frères chrétiens, et je leur demandai de m'aider à traduire les documents que nous trouvâmes, de langue copte et grecque, en arabe, qui est la langue connue des gens du temps en Egypte, car *la plupart* ignorent le copte et le grec. »

les querelles entre Orthodoxes et Melkites, elle paraît avoir atteint un degré de prospérité, où elle ne se maintint pas longtemps. L'histoire du Christianisme en Egypte au Moyen âge serait intéressante ; elle se fera sans doute lorsque la *Patrologia orientalis* aura publié tous les documents concernant la question.

Pour le moment, nous limitons nos études aux ouvrages de philologie. Rechercher quels sont les auteurs des grammaires et vocabulaires conservés dans nos bibliothèques, et, à l'aide des maigres renseignements fournis par l'histoire, jeter quelque lumière sur leur vie et sur leur œuvre, tel est le but de ce travail.

Disons de suite que les Coptes appellent la grammaire *préface* (مقدمة) et le vocabulaire, *échelle*, *scala* (سلم)· Ces termes ne sont pas d'invention copte, ils étaient déjà depuis longtemps employés, dans un sens analogue, par les Arabes (1). Nous garderons ces mots, en adoptant de préférence le mot latin *scala*, bien connu de tout coptisant. Dans les ouvrages européens, le mot *scala* est pris dans un sens plus large. Il désigne tout un volume, pouvant contenir et des grammaires et des vocabulaires et autres choses. On dit ainsi : la *scala magna* de Kircher, bien que le livre de Kircher contienne en réalité deux *préfaces* et deux *scalae*.

Notre sujet a déjà été touché par quelques savants. Kircher, avec la sagacité pénétrante qui le distinguait, fut le premier à saisir l'importance des ouvrages de philologie copte. Il en publia quelques-uns, en 1643 (2). Son livre, devenu aujourd'hui une rareté, n'a eu ni concurrent ni remplaçant, il est resté seul en son genre. Il sera analysé plus loin. Woïde

(1) On connait, entre beaucoup d'autres : († 469 H.) المقدمة لابن بابشاذ .

المقدمة الاجرومية في علم العربية لمحمد بن محمد بن داود الصنهاجي († 723 H.)

Il n'est pas sûr que le mot سلم ait été usité par les Arabes dans le sens précis de *vocabulaire*. Il désigne plutôt chez eux un ensemble de choses qui se suivent et s'enchainent :

Ouvrage d'astronomie († 910 H.) سلم السماء تاليف غياث الدين جمشيد بن مسعود بن محمود الكاشي

Ouvrage de logique († 919 H.) السلم المُرَونِق في علم المنطق تاليف عبد الرحمن الاخضري

(2) *Lingua aegyptiaca restituta, opus tripartitum*. Romae.

étudia les *scalae* de la Bibliothèque Nationale et l'excellente analyse qu'il en fit est aujourd'hui reliée en tête de chaque manuscrit. Quatremère utilisa les mêmes *scalae* pour ses *Recherches* (1). Dans son ouvrage, *L'Egypte sous les Pharaons,* Champollion se servit des numéros 43, 44,46, 54 de Paris. Le *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des Départements* contient (vol. 1, p. 360) une excellente description, faite par Dulaurier, de la *scala* conservée à la Bibliothèque de l'Ecole de Médecine de Montpellier. En appendice, Dulaurier donne (p. 718) quelques extraits de la *Grammaire copte-arabe de Séménoudi.* Dans sa *Koptische Grammatik* (p. 2), Stern dit quelques mots des grammairiens coptes du Moyen âge. Le même auteur en parle encore dans la *Zeitschrift für aegyptische Sprache,* 1878, p. 23. Parmi les *scalae,* il en est quelques-unes qui contiennent la liste des villes et des évêchés de l'Egypte. Cette partie a été l'objet d'études spéciales de la part de plusieurs auteurs (2). A ce propos, Amélineau donne une classification de toutes les *scalae* qu'il connaissait. Cette classification a été reprise et modifiée par Casanova (3). Il y aura lieu de revenir sur ce sujet, lorsque nous aurons analysé les différentes *scalae.*

Voici d'abord la liste des manuscrits qui contiennent des grammaires ou vocabulaires coptes, d'après les catalogues, imprimés ou manuscrits, qu'il m'a été possible de consulter.

Paris. Bibl. Nat., *Mss. coptes* 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 51 a, 51 b, 52, 53, 54, 55, soit quinze codex.

Londres. Br. Mus., *Add.* 24050 ; *Or.* 850 (4) ; *Or.* 1325 (5).

---

(1) Quatremère, *Recherches critiques sur la langue et la littérature de l'Egypte.* Paris, 1808. —Contient, à la page 20, un passage de la grammaire d'Athanase de Qoûṣ, d'après le ms. 44, f. 154 de la Bibl. Nationale.

(2) Cf. J. de Rougé, *Géographie ancienne de la Basse Egypte.* Paris, 1891, p. 151-161. Amélineau, *La Géographie de l'Egypte à l'époque copte*, Paris, 1893, p. VII-IX; appendice. G. Daressy, *Les grandes villes d'Egypte à l'époque copte.* (*Rev. archéol.*, 1894, II, p. 196-215).

(3) *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, I (1901), p. 27-112 : *Les noms coptes du Caire et localités voisines.*

(4) *Catalogus Codicum manuscriptorum Orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Pars secunda* (Madden).

(5) *Supplement to the Catalogue of the arabic manuscripts in the British Museum* (Rieu).

Oxford. Bodl., *Maresc.* 17 ; *Hunt.* 365; *Bern. En.* 101 ; *Hunt.* 384 ; *Maresc.* 85 ; *Hunt.* 590 (1).

Florence. Bibl. Laurentienne : n^os^ 337, 338, 339 (2).

Rome. Bibl. Vat., deux codex mentionnés dans la *Bibliotheca orientalis* d'Assemani, III¹, p. 642-644 ; deux autres analysés dans le *Codex liturgicus* du même.

Berlin. Bibl. Roy., *Ms. Or. Oct.* 194 (3).

Montpellier. Bibl. de l'Ecole de Médecine, 199 (4).

Caire. Bibliothèque du Patriarcat Copte Jacobite, *Livres de philologie* (كتب نحوية) 24, d'après le nouveau catalogue manuscrit.

Enfin, un manuscrit de la bibliothèque de Lord Crawford, étudié par Amélineau (5), et un autre appartenant à Lord Amherst (6).

Analyser à part chacun de ces manuscrits, serait nous exposer à trop de redites ; il semble préférable de procéder par auteur et de grouper, autour de chaque nom, les traités, copiés çà et là, qui lui sont attribués. Dans les codex, ces traités sont le plus souvent anonymes. Pour le plus grand nombre, l'identification peut s'établir aisément ; mais, pour quelques-uns, dont il reste peu d'exemplaires, nous manquons de points de comparaison. Ils seront renvoyés à la fin.

---

(1) *Bibliothecae Bodleianae Codicum manuscriptorum Orientalium Catalogus. Pars prima.* Confecit Uri. Oxonii, 1787.

(2) *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae Codicum Mss. Orientalium Catalogus.* Stephanus Evodius Assemanus, Archiep. Apameæ recensuit, digessit, notis illustravit, Antonio Francisco Gorio curante. Florentiæ, anno 1742.

(3) D'après Stern, *Koptische Grammatik*, p. 2. La Bibliothèque de Berlin doit posséder d'autres mss. de ce genre. Je ne les ai trouvés cités dans aucun catalogue. Ils ne sont pas dans celui d'Ahlwardt, *Arabische Handschriften.*

(4) *Catalogue général des Manuscrits des Bibliothèques publiques des Départements*, I, p. 360-364.

(5) *La Géographie de l'Egypte*, p. VIII. — Dans la *Rev. Biblique*, 1896, p. 549, l'abbé Hyvernat dit que le musée Borgia possède, non cataloguée, une *Grammaire copte sahidique*, in-4° (XIII^e^ ou XIV^e^ s.), dont il a retrouvé les feuillets épars au fond d'un tiroir. Il n'en donne pas le contenu.

(6) Je dois cette indication à l'obligeance de M. Seymour de Ricci. Je n'ai pas encore eu l'occasion de consulter ce manuscrit.

Ce sera une première ouverture pratiquée dans cette forêt vierge : laissant, d'un côté, un amas confus de productions variées ; et, de l'autre, un ensemble mieux ordonné, dans lequel il sera facile de tracer d'autres lignes de démarcation. Ces lignes circonscriront, autour d'un même nom, les différentes parties de manuscrits qui lui reviennent. Or, de cette pléiade de philologues, neuf ont échappé à l'oubli des siècles, ou plutôt des copistes : Athanase, évêque de Qoûṣ ; Amba Yoḥanna, évêque de Samannoûd ; Aboû'l-Faraǵ Ibn al-ʿAssâl, Aboû Isḥâq Ibn al-ʿAssâl, Ibn Kâteb Qaiṣar, Al-Waǵîh al- Qalyoûbî, Ibn ad-Dohairî, Aboû Śâker, Śams ar-Ri'âsat. Quatre de ces personnages sont connus par d'autres ouvrages de valeur : les deux frères appelés Ibn al-ʿAssal, Aboû Śâker, qui n'est autre que Bouṭros Ibn Râheb et Śams ar-Ri'âsat, plus célèbre sous le nom de Aboû'l-Barakât. Nous donnerons plus loin la liste complète de leurs ouvrages.

Les cinq autres écrivains semblent avoir limité leur activité intellectuelle à l'étude de leur langue nationale ; du moins, s'ils ont abordé d'autres domaines il n'en est resté aucune trace. Sur aucun de ces neuf auteurs nous n'avons de détails bien précis, leur « curriculum vitae » nous est inconnu. Quant à leur œuvre philologique, si l'on excepte Athanase de Qoûṣ, elle forme un tout, un ensemble qui se tient d'un bout à l'autre, comme les anneaux d'une même chaîne. Car chacun reprend le travail de son prédécesseur et s'efforce de faire mieux. C'est ce qu'il sera facile de constater après l'étude qui va suivre.

Athanase de Qous (XI^e siècle)

انبا اتناسيوس اسقف مدينة قوص

Grammaire copte-arabe (inédite) قلادة التحرير في علم التفسير

a) En « ṣaʿîdique ». Bibl. Nat., *Ms. copte* 44, fol. 124-138.

b) En « boḥairique ». Bibl. Nat., *Ms. copte* 44, fol. 139-155. = Berlin, Bibl. Roy., *Ms. or. oct.* 194.

Nous ne savons rien sur la vie de cet auteur (1). Un passage de la

(1) Il n'est mentionné, ni dans la liste d'Aboû'l Barakât, ni dans celle d'Aboû Isḥâq Ibn al-ʿAssâl. Comme nous aurons à citer encore ces listes, il n'est pas hors de propos

grammaire de Berlin, cité par Stern (ÄZ, 78, p. 23) nous apprend qu'Athanase lui-même adapta sa grammaire ṣa'îdique au dialecte boḥairique (1).

Des deux qui sont à Paris, dans le même codex, la première (ṣa'îdique) n'a pas de nom d'auteur. Elle débute ainsi :

كتاب قلادة التحرير في علم التفسير. قال المصنف. اقسام الكلام تلتة اسما وافعال وحروف

Un simple coup d'œil montre que c'est la même que la suivante (boḥairique), dont voici l'introduction :

قلادة التحرير في علم التفسير تاليف الاب الفاضل المعلـم العامل الحبر الكامل الاسقف المكرم المغبوط انبا اتناسيوس اسقف مدينة قوص ابن الاب القس الفاضل المعلم الماهر صليب من اهل غرب قموله الدى كان راهبًا بدير الشهيد العظيم مار بقطر الصحراوي المعروف بدير الكوله محاجر غرب قموله. الرب يرحمنا بركه صلواته امين. قال المصنف. اقسام الكلام تلتة اسما وافعال وحروف. . . . :

«*Collier de la rédaction pour la science de la traduction,* ouvrage du Père éminent, du maître auteur, du Pontife parfait, de l'évêque vénéré, le bienheureux Amba Athanasios, évêque de la ville de Qoûṣ, fils du Père éminent, du maître habile, Ṣalîb, originaire de l'Ouest de Qamoûla, lequel

---

d'en dire un mot. Dans son ouvrage intitulé مصباح الظلمة وايضاح الخدمة , Aboû'l-Barakât énumère les écrivains célèbres de la nation copte, en entrant dans le détail de toutes leurs compositions. Malheureusement cette énumération n'est complète ni pour les auteurs ni pour leurs ouvrages. Elle a été publiée, en français, par Vansleb dans son *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie*, 7e partie, et, en arabe, par Riedel, dans les *Nachrichten von der Kœnigl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Gœttingen.—Philolog.—hist. Klasse*, 1902, Heft 5. Nos réferences se rapportent toutes au Ms. 203 de la Bibl. Nationale de Paris.

La liste d'Aboû Isḥâq Ibn al-'Assâl est dans son traité nommé :

مجموع اصول الدين ومسموع محصول اليقين

Elle est moins complète encore que la précédente et se borne aux écrivains consultés par l'auteur. La Bibl. Nat. de Paris a deux Mss. de cet ouvrage, *Ar.* 200 et 201.

(2) Voici ce passage :

وكنت اخرجته على حكم اللغة القبطية الصعيدية المستعملة ببلادنا التى هي بلاد قوص العليـا المشهورة في الصعيد الاعلا

« Et je l'avais composée (la grammaire) selon le dialecte copte ṣa'idique, employé dans notre pays, qui est le pays de Qoûṣ supérieur, ville célèbre de la Haute Egypte ».

était moine, au couvent du grand martyr saint Victor du désert, couvent connu sous le nom de monastère de Koûla près de la digue (?) qui est à l'Ouest de Qamoûla. Que Dieu aie pitié de nous, par égard pour ses prières! L'auteur a dit : les parties du discours sont au nombre de trois : les noms, les verbes, les particules. »

Ce texte nous apprend qu'Athanase était évêque de Qoûṣ; Lequien ne le mentionne pas. Les renseignements suivants sur le père d'Athanase ne sont pas de grande importance. Qamoûla est encore une petite localité, sur la rive occidentale du Nil, à dix kilomètres au nord de Louqsor et à peu près à égale distance au sud de Qoûṣ. Près de Kamoûla, sur la lisière du désert, se voit aussi le couvent de saint Victor, un des plus anciens de la région.

La grammaire d'Athanase de Qoûṣ ne semble pas avoir obtenu une grande diffusion en Egypte ; elle n'est citée par aucun des auteurs postérieurs. En voici le début faisant suite au texte donné plus haut :

باب الاسما المذكرة

فمن الاسما الاسم المفرد المذكر المعرفة واصله حرف بي ⲡⲓ وهو حرف الة التعريف الذي هو ال نحو قولك

النور	ⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ	المخلص	ⲡⲓⲥⲱⲣ
الابن	ⲡⲓϣⲏⲣⲓ	المدبر	ⲡⲓⲕⲉⲃⲉⲣⲛⲓⲧⲏⲥ
الرجل	ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ	وما اشبه ذلك	

وقد يكون الة التعريف بهذا الحرف الذى هو ⲫ وهو الة التعريف نحو قولك ايضاً

الاب	ⲫⲓⲱⲧ	الله	ⲫϯ

وما اشبه ذلك وقد يكون حرف البى ⲡ الة التعريف نحو قولك

الابن	ⲡϣⲏⲣⲓ	الرب	ⲡ ⲟ̅ⲥ̅

الا انه محرك وكذلك حرف الفي ⲫ ايضا محرك

La dernière phrase est à remarquer. L'auteur veut dire que, par opposition à ⲡⲓ , les articles ⲡ et ⲫ sont vocalisés. Or, cela ne peut s'entendre que d'une voyelle auxiliaire, placée devant ces lettres. A cette époque donc, comme aujourd'hui d'ailleurs, on prononçait *epśêri, ephnouti.*

AMBA YOHANNA, EVÊQUE DE SAMANNOUD (vers 1240).

انبا يوحنا اسقف سمنود

1. — *Préface copte-arabe.* مقدمة الشيخ السمنودي

a) En « boḥairique ». Paris, Bibl. Nat., *Mss. copt.* 43, en désordre ; 44, fol. 156-163 ; 46, fol. 1-28 recto ; 47, fol. 2-27 ; 48, fol. 18 recto - 48 verso ; 49, fol. 1-32 ; 50, fol 1 recto-11 ; 51 a, fol. 36 recto-44 recto, acéphale ; 52, fol. 1-26, acéphale ; 53, fol. 17 verso 1re col.- 23 verso 2e col. ; 54, fol. 1-20 verso, acéphale. = Oxford, Bodl., *Maresc.* 17 ; *Hunt.* 365 (?) ; *Hunt.* 384, 590. = Montpellier, 199. = Florence, Laur., 337. = Londres, Br. Mus., *Add.* 24050 (n° 5) ; *Or.* 1325 (n° 5). = Rome, Bibl. Vat., trois exemplaires : deux, d'après le *Codex Liturgicus* ; un d'après la *Bibl. orientalis*, = Le Caire, Bibl. du Patriarcat Jacobite, fol. 1-11.

b) En « ṣa'îdique ». Bibl. Nat., *Mss. copt.* 43, en désordre ; 44, fol. 23-30 ; 45, fol. 93- 111.

c) En « boḥairique » et en « ṣa'îdique ». Bibl. Nat., *Ms. copte* 43, fol. 178-190.

2. — *Vocabulaire (Scala ecclésiastique)* السلم الكنائسي

a) En « boḥairique ». Bibl., Nat., *Mss. copt.* 43, en désordre ; 44, fol. 163-190 ; 46, fol. 28-135 ; 47, fol. 27-132 ; 48, fol. 46-145 ; 49, fol. 32- 161 ; 51 a, fol. 1-36 et 44-fin ; 51 b, fol. 49- 141 fin, acéphale ; 52, fol. 28- 156 ; 54, fol. 20-113. = Oxford, Bodl., *Hunt.* 365, 384, 590 ; *Maresc.* 85. = Montpellier, 199. = Florence, Laur., 337, 338 (?), 339. = Londres, Br. Mus ; *Or.* 1325 (n° 9). = Rome, Bibl. Vat., un exemplaire (*Cod. Liturg.*).

b) En « ṣa'îdique ». Bibl. Nat., *Mss. copt.* 43, en désordre ; 44, fol. 1-23 ; 45, fol. 1- 93.

Amba Yoḥanna vivait dans la première moitié du XIIIe siècle. La liste d'Aboû'l-Barakât le mentionne ainsi : يونس اسقف سمنود له مقدمة وسلم في تفسير القبطي ونحوه

Dans cette liste, il vient après le patriarche Cyrille Laqlaq et Paul de Boûš (بولس البوشي), évêque du Caire, et avant Aboû Isḥâq Ibn al-'Assâl. Or celui-ci, qui écrivait vers 1250, en parle comme de quelqu'un qui est déjà mort depuis un certains temps (1). D'autre part, Cyrille Laqlaq fut élu en 1235 et mourut en 1243. Ces dates placent notre auteur avant 1245. A quelle époque fut-il nommé évêque de Samannoûd ? on l'ignore. Assista-t-il au synode, tenu au Caire en 1239 ? L'auteur de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* dit que quatorze évêques de la Basse Egypte y prirent part, mais il se garde bien de les nommer (2). Au rapport d'Aboû Isḥâq, c'était un saint évêque, un homme de bien, un administrateur de talent.

Mais le plus grand éloge d'Amba Yoḥanna de Samannoûd lui vient de ses deux ouvrages, sa *préface* et sa *scala*. Le grand nombre de manuscrits qui nous en restent est un indice du succès qu'ils obtinrent dans toute l'Egypte. Tandis qu'Athanase de Qoûṣ semble inconnu des autres grammairiens, tous mentionnent l'évêque de Samannoûd. Ils le considèrent comme le vrai fondateur de la grammaire et du lexique copte-arabe. Ils adoptent ses titres مقدمة et سلم. Ils basent tous leurs ouvrages sur les siens et disent simplement qu'ils veulent les compléter et les perfectionner. Ceci nous amène à conclure que la *préface* et la *scala* d'Amba Yoḥanna, composées en Basse Egypte, ont été connues aussitôt des savants du Caire, au lieu que la grammaire d'Amba Athanasios écrite à Qoûṣ, au fond de la Thébaïde, est restée entièrement inaperçue.

La *préface* boḥairique a été publiée par Kircher (3), d'après un manuscrit du Vatican (4), apporté d'Egypte par Petrus a Valle, en 1613. Ce manuscrit, daté de 1316 (1032 des martyrs), est un des plus anciens de ce genre et offre un des textes les plus purs.

La grammaire est très abrégée, on n'y trouve que les principes élémentaires. Voici les différents titres que lui donnent les manuscrits, avec les premières lignes du texte.

---

(1) Bibl. Nat., *Ms. copte* 51, fol. 33 verso.

(2) Bibl. Nat., *Ms. ar.* 302.

(3) *Lingua Aegyptiaca restituta*, p. 2 à 20.

(4) Probablement celui qui est analysé dans le *Codex Liturgicus*.

Bibl. Nat., 50, f. 1 : مقدمة السلّم المعروف بالسمنودي

كل كلمة اولها ⲡⲓ تدل على اسم مذكر مفرد معرف بالالف واللام كنحو قولك

ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ الرجل الانسان ⲡⲓⲙⲱⲓⲧ الطريق السبيل

Bibl. Nat., 53, f. 17 : ⲥⲩⲛⲑⲉⲱ بعون الله

نبتدي بتقدمة السلم التى للشيخ القديس السمنودي نيح الله نفسه مع جميع قديسيه .

Bibl. Nat., 49, f. 1 : ϯⲉⲣⲙⲉⲛⲓⲁ ⲛ̀ϯⲁⲥⲡⲓ ⲛⲣⲏⲙⲛⲭⲏⲙⲓ

تفسير اللغة القبطية . ⲁⲣⲭⲏ . بدء . كل كلمة اولها ⲡⲓ ... etc...

Le codex 48, f. 18 lui donne le titre de la grammaire d'Athanase de Qoûṣ : كتاب قلادة التحرير في علم التفسير كل كلمة اولها ⲡⲓ .. etc..

La *préface* ṣa'îdique n'est qu'une adaptation de la précédente au dialecte de la Haute Egypte, faite peut-être longtemps après Amba Yoḥanna.

Bibl. Nat., 44, f. 23. هذه مقدمة لمن يقصد علم التفسير

كل كلمة يكون اولها ⲡ بي تدل على اسم مفرد مذكر معرف بالالف واللام نحو قولك

ⲡⲣⲱⲙⲉ الرجل ⲡⲉϩⲓⲏ الطريق

Plus tard, quelque compilateur eut l'idée de combiner les deux *préfaces* en une seule. L'essai ne fut pas heureux. Le seul spécimen qui nous en reste (Bibl. Nat., 43, f. 178) montre une confusion constante entre les deux dialectes. Il débute ainsi :

نبتدي بتاييد القدرة العالية نكتب مقدمة السلم بحيري وصعيدي وعربي . ترتيب هذه المقدمة الذي يقصد التفسير

كل كلمة يكون اولها ⲡ يدل على اسم مذكر مفرد معرف بالالف واللام نحو قولك

الرجل ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ

الطريق ⲡⲙⲱⲓⲧ ⲡⲓⲙⲱⲓⲧ

La *préface* de Samannoûdî ayant déjà été publiée, il est inutile de la faire connaître dans plus de détails.

Le *vocabulaire* du même auteur n'a jamais été étudié. Dans la bibliographie de sa grammaire copte, Stern dit qu'il se trouve dans Kircher. C'est apparemment une méprise. Les deux lexiques publiés par Kircher sont celui de Šams ar-Ri'âsat et celui d'Aboû Isḥâq Ibn al-'Assâl.

Si l'on en croit l'introduction (1) à la *scala* d'Abou Isḥâq Ibn al-ʿAssâl, ce n'est pas à Samannoûdî que revient l'initiative de la *scala* copte-arabe. Il avait des devanciers. Depuis le XIe siècle peut-être, les savants s'étaient inquiétés du sort de leur langue maternelle et avaient composé, pour son enseignement, ces rudiments de vocabulaires, dont nous parlent les textes. Au dire d'Aboû Isḥâq, ils avaient voulu enfermer dans leurs *scalae* toute la langue et tous les mots de la conversation ordinaire et leurs listes avaient atteint de telles proportions qu'il était impossible de les apprendre. Du moins, conclut-il, ils ont le mérite de l'invention. Quant à l'évêque de Samannoûd, il restreignit son sujet et se limita aux livres liturgiques qui seuls intéressaient les chrétiens à cette époque. Sa méthode est ce qu'il y a de plus élémentaire.

Aligner par ordre alphabétique tous les mots coptes et grecs, contenus dans ces livres, eût été un travail considérable, abordable pourtant. Il n'en a pas l'idée. Il garde l'ordre même des textes, et, prenant chaque terme l'un après l'autre, il en donne la traduction, comme un élève ferait le mot à mot d'une version. Il évite seulement de relever deux fois le même mot. Il commence par l'Evangile de St Jean, comme étant plus facile que les autres, dit-il ; puis viennent successivement St Mathieu, St Marc, St Luc, les Epîtres, les Actes, les Psaumes, les Cantiques en usage dans la liturgie, quelques extraits de Sirach, de Salomon, les Théotokies, les Anaphores, le *Bascha* ou office de la Semaine sainte, l'Apocalypse, le Rituel. Les inconvénients d'une pareille méthode sautent aux yeux. C'est une version, ce n'est pas un vocabulaire.

L'historique de cette *scala* est bien résumé en ces termes par le codex 47 de la Bibl. Nat., f. 1 :

لما كانوا الاباء الفضلاء لاجل عدم اللسان القبطي قد تقدموا وعملوا سلم وجمعوا فيـــه جميع
الكلام من الاسما والافعال وقصدوا بذلك كمال معرفـــة التفسير وان بعض الناس لما استكثروا
مقدار جملة الكتاب وانـــه لا يحصل لهم قصدًا في جزوا منه دون حفظ جميعه من غالب الملل
والكسل وقلة الاحتفال بذلك اقتضى الحـــال الى ان عملوا الاباء المعلمين وحرروا وقرروا تفسير

(1) Bibl. Nat., *Ms. copte* 51, f. 34 v.

كلام كتب البيعة الذي يحتاج اليه الامر هم كتب الله المستعملة في الكنيسة الارتدكسية وهم هم(sic) الاناجيل المقدسة ورسايل بولس وايضاً القتالقون والابركسيس والمزامير والتسابيح والتداكيات والقداسات وما ينضاف اليهم ساقاً على فصوله اولاً فاول وجَعَل انجيل يوحنا فاتحته لاجل سهولة كلامه ليسهل للطالب القصد بذلك واستدل مما تقدم على ما تاخر وبالمذكر على المونث وبالجمع على المفرد وبالماضي على المستقبل وبالحاضر على الغايب معتمداً في ذلك على موقف كلما كان لقدم فيه اسقط منه ما كان تقدم اولاً من غير تكرير وان كان قد وقع سهو في بعض كلام الفصول فقد جاء في فصل اخر ٠ وبالله التوفيق

« La langue copte ayant disparu de la conversation, les Pères éminents ont déjà composé une *scala*, dans laquelle ils ont réuni tout le langage, noms et verbes. Leur but était de fournir un instrument parfait de traduction. Mais des personnes ont trouvé ce livre par trop volumineux. En apprendre une partie ne suffit pas à leur intention ; l'apprendre en entier, c'est chose ennuyeuse, qui coûte trop à leur paresse et à leur insouciance. Aussi a-t-il été nécessaire que ces maîtres de la science composent une traduction des livres ecclésiastiques nécessaires à la liturgie. Ce sont les livres de Dieu en usage dans l'Eglise orthodoxe : les Evangiles, les Lettres de S^t Paul, l'Epître Catholique, les Actes, les Psaumes, les Cantiques, les Théotokies, les Messes et ce qui les accompagne. L'ordre est celui-même des livres, chapitre par chapitre. L'auteur a commencé par l'Evangile de S^t Jean, à cause de sa facilité, pour encourager l'étudiant. Dans ce lexique, ce qui précède fait connaître ce qui suit : le masculin fait connaître le féminin ; le pluriel, le singulier ; le passé, le futur ; le présent, le passé. On se base toujours sur ce principe qu'on ne répète pas les mots déjà relevés et, si quelque terme a été omis dans un chapitre, il est rapporté dans un autre chapitre. Le succès est par Dieu ! »

La dénomination de *scala ecclésiastique* السلم الكنايسي ne se trouve que dans le codex 44, f. 30. Ailleurs, on lit simplement سلم. La recension ṣa'îdique a un titre copte et arabe : Bibl. Nat., 44.f. 1: **ⲧⲉϭⲗⲟϭⲉ ⲛⲧⲉϩⲩ-ⲙⲏⲥⲓⲥ ⲛⲧⲁⲥⲡⲉ ⲉⲧⲥⲁⲣⲏⲥ** سلم التفسير اللغة القبطية, *Echelle de la traduction de la langue du Sud* .

Abou'l-Farag Ibn al-'Assal (vers 1250)

الاسعد ابو الفرج ابن العسال

Préface copte-arabe. — Paris, Bibl. Nat., *Mss. copt.* 50, fol. 20v-28r; 53, fol. 4v, 2e col.-8r, 2e col. = Oxford, *Maresc.* 17. = Londres, Br. Mus., *Add.* 24050 (n° 2); *Or.*, 1325 (n° 2). = Rome, Bibl. Vat., deux exemplaires: *Cod. lit.* et *Bibl. orientalis.* = Le Caire, Bibl. du Patriarcat Jacobite, f. 22-33. = Ms. de Lord Crawford.

Al-As'ad Aboû'l-Farag Ibn al-'Assâl était contemporain d'Amba Yoḥanna de Samannoûd. Peut-être vécut-il encore quelque temps après lui, jusqu'après 1250. Il avait deux frères célèbres qui occupent un rang important parmi les écrivains chrétiens d'Egypte: Aṣ-Ṣafî Aboû'l-Faḍâ'el Ibn al-'Assâl, connu surtout par sa *Collection de canons*, et Aboû Isḥâq Ibn al-'Assâl, déjà mentionné et dont il sera parlé plus loin. Cette noble famille vivait au Caire, au milieu du XIIIe siècle. Aboû'l-Farag eut-il des relations avec l'évêque de Samannoûd? aucun document ne nous permet de l'assurer. En tout cas, on ne saurait douter qu'il ne connût sa *préface*. La grande ressemblance des deux traités impose cette conclusion.

Voici les premières lignes de la grammaire de Aboû'l-Farag, d'après le codex de la Bibl. Nat. *Ms. copte* 53, f. 4v, 2e col:

كل كلمة اولها بحيث لا تكون من نفس الكلمة مثل ⲡⲓ او ⲫ او ⲡ وهي مفردة مذكرة معرفة في العربي بالالف واللام ما لم تكن مضافة فانهـا في الاضافة تسقط الالف واللام وتبقى معرفة بالاضافة ·

مثل ذلك ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ الرجل الانسان

ⲡⲣⲱⲙⲓ الانسان الرجل

ⲫⲣⲱⲙⲓ الانسان الرجل

ومثال ما يكون من نفس الكلمة الطبيح ⲡⲓⲫⲩⲥⲓⲥ

Ce début est foncièrement le même que celui de la *préface* de Samannoûdî. Mais la règle est plus nette et plus précise. On sent que l'auteur avait sous les yeux le travail de son devancier, qu'il s'attache à le corriger et à le compléter. Après ce début, il passe au masculin et au féminin; puis

à l'annexion, aux pronoms, aux noms, aux verbes et aux particules. C'est la marche que suivront tous les grammairiens coptes ; ils adoptent tous la grande division des Arabes : nom, verbe, particule (اسم فعل حرف) La *préface* de Aboû'l-Farağ est inédite. A en juger par le nombre de nos manuscrits, elle eut moins de succès que celle de Samannoûdî. Quelques exemplaires de cette dernière contiennent un passage curieux, propre à faire croire qu'elle est postérieure à l'autre. Au chapitre du verbe, on lit (Bibl. Nat., *Ms. copte* 52, f. 26):

ووجد ايضا للشيخ الاسعد ابن العسال شرح يقول فيه هكذا وقد جاء من الافعال ما ينضاف الخ

Ce serait donc une citation de Aboû'l-Farağ, faite par Samannoûdî, et, de fait, l'explication mentionnée est dans Aboû'l-Farağ ; mais ce passage est évidemment interpolé par le copiste : il ne se trouve pas dans les manuscrits les plus anciens.

Aboû'l-Farağ Ibn al-ʿAssâl n'était pas seulement philologue, il était aussi exégète. On a de lui une *Introduction aux Lettres de St Paul* (1) et une recension arabe bien connue des quatre Evangiles (2).

Abou Ishaq Ibn al-ʿassal

المؤتمن ابو اسحق ابن العسال

Vocabulaire copte-arabe (scala rimée) السلم المقفى والذهب المصفى

ou mieux السلم المقفى وذهب كلامه المصفى

Paris, Bibl. Nat., *Mss. copt.* 50, f. 128r-192r; 51, f. 39r-162r; 53, f. 93r. 2e col. - 129 v. 1re col. = Oxford, *Maresc.* 17; *Bern. En.* 101 = Londres, Br. Mus., *Or.* 1325 (n° 8). = Rome, Bibl. Vat., 1 exemplaire (*Cod. liturgicus*). = Le Caire, Bibl. du Patriarcat Jacobite, 27. = Ms. de Lord Crawford.

Tout ce que nous savons de la vie de Aboû Isḥâq se réduit à ce qu'il

(1) De Goeje, *Catalogus codicum or. Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae* (1873), V, p. 83.

(2) Pour plus de détails, cf. *Journal Asiatique*, VI (1905), p. 509.

nous raconte lui-même dans l'introduction à sa *scala* (1). Pour une cause qu'il n'indique pas, il alla à Damas. Il y composa une *scala* qui lui fut volée avec ses autres livres, pendant un malheur qui atteignit toute la nation copte. Rentré au Caire, il se mit à la composition d'une autre *scala* plus complète et mieux ordonnée. Comme l'évêque de Samannoûd, il n'a en vue que les livres liturgiques; mais, dans ses réflexions, il a trouvé une méthode bien supérieure. Il disposera les mots par ordre alphabétique et par rimes. Il aura autant de chapitres qu'il y a de lettres dans l'alphabet. Pour aligner ses listes dans chaque lettre, il considère et les premières lettres de chaque mot et les dernières. Il fait ainsi à la fois un vocabulaire et un dictionnaire des rimes. Ce second devait servir pour la composition d'hymnes coptes rimées, genre fort goûté encore à cette époque. C'était une œuvre de patience. Il se fit aider par les hommes les plus savants de son temps. Son compagnon tient entre ses mains les livres coptes, lui-même a la version arabe; sur la table est ouverte la *scala* de l'évêque le Samannoûd. Chaque mot est relevé après comparaison avec les deux textes. On recueille en route ceux qui avaient été omis. On parcourt ainsi tous les livres liturgiques. Aboû Isḥâq nomme ensuite ceux qui lui rendirent quelque service. C'est d'abord un prêtre du monastère de Nahîna (دير نهينا), القس الاجل المعلم وعز الكفاه ابو العز ابن مخلص, qui lui copia le copte des quatre Evangiles et des Epîtres de S[t] Paul; puis le Qiss ʿAbd al-Masîh de Belbéis, avec lequel il acheva son lexique. Il voulut en outre soumettre son travail à l'approbation d'hommes tels que Amba Morcos, évêque de Sandoûb, dont il loue le savoir dans les deux langues; Amba Abraham, évêque de Nesteraoueh et de Athribe; Ibn Kâteb Qaiṣar et Jean de Qalyoûb. Ces deux derniers approuvèrent hautement le *vocabulaire*. Par la même occasion, ils lui déclarèrent que la *préface* de Samannoûdî gagnerait à être retouchée. Sans doute, Aboû Isḥâq répondit à chacun de se charger lui-même de ce travail. De là, les deux *préfaces* dont il va être question.

Muni de tant de garanties d'exactitude, la *scala rimée* de Aboû Isḥâq Ibn al-ʿAssâl se présente, comme l'œuvre de philologie la plus parfaite de

---

(1) Cette introduction, conservée par le Ms. copte 51 de la Bibl. Nat., sera publiée *in extenso*, à la fin de cette étude.

cette école, et, de beaucoup, la plus conforme aux principes de la science. Ce n'est pas encore le dictionnaire tel que nous l'entendons ; mais, pour y arriver, il n'y avait qu'un pas à faire, et, sans doute, Aboû Isḥâq l'aurait franchi, s'il avait eu le souci d'une seconde édition.

Ce lexique est publié en entier dans Kircher, p. 273-493. Au rapport de Aboû'l-Barakât, Aboû Isḥâq Ibn al-'Assâl est auteur de plusieurs sermons pour les fêtes de Notre-Seigneur et autres ; d'un livre intitulé : *Les mœurs de l'Eglise* (اداب الكنيسة) et d'un traité de théologie, *Recueil des fondements de la Religion* (مجموع اصول الدين ومسموع محصول اليقين). De ce dernier, il nous reste plusieurs manuscrits. (1)

IBN KATEB QAISAR.

ابن كاتب قيصر

Préface copte-arabe. التَّبْصِرَة.

Paris, Bibl. Nat., *Mss. copt.* 50, f. 11v.-20r. ; 53 f. 8r. 2e col. - 12v. 1re col.=Oxford, *Maresc.* 17.=Londres, Br. Mus., *Add.* 24050 (n° 3) ; *Or.* 1325 (n°3).=Rome, Bibl.Vat. (*Cod. lit.*2). =Le Caire, Bibl. du Patriarcat Jacobite, 24, p. 12-19. = Ms. de Lord Crawford.

La titulature complète de cet auteur nous est donnée par Aboû Isḥâq Ibn al-'Assâl, dans l'introduction de sa *scala*, en ces termes :

الراس الاوحد العالم الفاضل علم الرياسة ابو اسحق ابرهيم ولد الشيخ الراس النفيس ابي الثنا ابن الشيخ صفي الدوله كاتب الامير علم الدين قيصر ابقاه الله ورحم ابواه

« Le supérieur unique, le savant éminent, étendard de la supériorité, Aboû Isḥâq Ibrâhîm, fils du cheikh et chef précieux Aboû'ṯ-Ṯanâ, fils du cheikh Ṣafî ad-Daoula, écrivain de l'émir 'Alam ad-Dîn Qaiṣar, que Dieu le conserve et fasse miséricorde à ses parents ! »

Ibn Kâteb Qaiṣar était donc contemporain de Aboû Isḥâq Ibn al-'Assâl et vivait vers 1250. Quel était cet émir Qaiṣar dont notre auteur était secrétaire ? Son nom échappe à l'histoire. A en juger d'après les titres pompeux donnés à ses ascendants, Ibn Kâteb Qaiṣar appartenait à une

(1) Cf. *Journal Asiatique*, VI (1905), p. 509.

famille illustre et de haut rang. Les autres manuscrits l'appellent simplement : الشيخ الاجل ابن كاتب قيصر (Paris, 50); شيخ العلم ابن كاتب قيصر (Br. Mus., 24050 ; Paris, 53)

On le voit, les copistes n'étaient guère bien informés sur le nom de l'auteur. Nous gardons cependant la dénomination de « Ibn Kâteb Qaiṣar », parce que c'est la seule qu'on trouve dans les manuscrits, en tête de son traité.

Sa *préface*, nous l'avons dit, n'est qu'une retouche de celle d'Amba Yoḥanna de Samannoûd. En voici le début, Bibl. Nat., 53, f. 8r. :

هذه مقدمة التي عملها شيخ العلم ابن كاتب قيصر ووسمها بالتبصرة - هده تبصرة في نحو اللغة القبطية على سبيل الانموذج وبالله الاستعانة على درك الصواب . الكلام ينقسم الى اسم وفعل وحرف .

باب الاسم . وهو الذي يخبر به ولا يخبر عنه وهو ما داخله احد ادوات التعريف والتذكير والتانيث والجمع او ما اشبه ذلك وسياتي ذكره في اماكنه والاسم ينقسم الى ظاهراً (sic) مضمر ومبهم والظاهر مثل قولك

ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ الرجل

ⲧⲥϩⲓⲙⲓ الامراة

والمضمر ينقسم الى متصل ومنفصل وقد ياتي المنفصل متصلاً فاما المتصل فان ⲁ ضمير المتكلم عن نفسه مثاله ⲡⲁⲛⲟⲩϯ الهي ⲡⲁⲓⲱⲧ ابي

ⲓ واليوضه ضمير المتكلم ايضاً . . . .

Au reste, cette *préface* est en entier dans Kircher, p. 20-37.

Al-Wagih al-Qalyoubi.

الشيخ الوجيه القليوبي

Préface copte-arabe . المقدمة المرسومة بالكفاية

Paris, Bibl. Nat., *Mss. copt.* 50, f. 28v.-38v. ; 53, f. 12v. 2e col. — 17r. 2e col.=Oxford, *Maresc.* 17. = Londres, Br. Mus., *Add.* 24050 (n° 4); *Or.* 1325 (n° 4).=Rome, Bibl. Vat. (*Cod. liturgicus, Bibl. orientalis*).= Le Caire, Bibl. du Patr. Jac., 24, p. 33-51.

C'est encore Aboû Isḥâq Ibn al-'Assâl qui nous fait connaître cet auteur. Il l'appelle: «Le cheikh vénérable, le savant éminent, Al-Waǵîh (1) Yoḥanna, fils du prêtre vénérable Miḫâyil, fils du prêtre Ṣadaqa de Qalyoûb, que Dieu le conserve et fasse miséricorde à ses parents!»

الشيخ الاجل العالم الفاضل الوجيه يحنا ولد القس الاجل ميخايل ولد القس صدقه القليوبي ابقاه الله ورحم اسلافه

Dans les autres manuscrits, on lit tout court : الوجيه القليوبي . Nous n'en savons pas davantage sur ce cheikh de Qalyoûb. Eut-il connaissance des travaux de Aboû'l-Faraǵ et d'Ibn Kâteb Qaiṣar, ses contemporains? C'est probable. Cependant, dans son introduction, il ne fait mention que de la grammaire de Samannoûdî. Cette introduction est intéressante et mérite d'être reproduite en entier: Bibl. Nat., 53, f. 12 verso 2e colonne :

مقدمة الوجيه القليوبي الموسومه بالكفاية

اعلم ان كل لغة محتاجة في فهمهــا الى علامات تفرق بين الواحد فيها والجماعة والمونث والنكرة الشايعة والمعرفة والفرق بين الاسم والفعل والماضي من الفعل والمستقبل والفاعل من الاسما والمفعول وغير دلك منها ما علاماته بالحركات كاللغه العربية ومنهــا ما علاماته بحروف تنظم في نفس الكلمة واللغه القبطية من هذا النوع ولما غلبت اللغه العربية على هدا اللغــة القبطية افنت كلماتها وادا وجد من يعرف مجرد الكلمات لم يكن عارفًا بهدا التصريف المدكور لينظم بوساطته من تلك الكلمات كلامًا مفيدًا لدلك احتاج الى وضع مقدمة تتقدم كتاب ترجمة القبطى الموسوم بالسلم وقد وضع في دلك تقدمات الا ان المفسرين لغلبة احكام تصريف اللغه العربية عليهــم قاسوا اكثر احكام القبطي عليها وليس الامر كذلك بل شرط المخرج اللغة الى اخرى ان يجرد دهنه عن اللغة الغالبة ويدهل عنها ثم يذوق اللغة المخرجة ويستحضر جميع اجزائها ويستقرى مواضع استعمال ادواتها وكيف تشتمل تاره او ينفرد بالمعنى وقد وضعة (sic) هده المقدمة مجتهدًا ان اورد فيها ما ان لم يكن جامعًا كان كافيًا للمتعلم وهاديًا الى ما يعلمه اهل اللغة والله الموفق للصواب . فاقول ان كل كلمة تخرج موضوعة من الفم فاما ان تكون اسما او فعلا او حرفًا في ساير اللغات فتحتاج الى علامات تفرق من هده

(1) Le mot *Wagîh* وجيه semble faire partie du nom propre.

باب الاسم

فمن علامات الاسم في القبطي دخول الة التعريف عليه وهي ⲡⲓ في الفرد الدكر فقد صارت مشركة بين تلات علامات علامة التعريف وعلامة الافراد وعلامة التذكير فاما علامة التعريف في المونت فهي ϯ وهي ايضاً مشركة بين التانيت والتعريف والافراد

« *Préface* d'Al-Waǵîh al-Qalyoûbî, intitulée *Al-Kifâyat*. —Sache que toute langue a besoin de signes distinctifs entre le singulier et le pluriel, le féminin, l'indétermination et la détermination, entre le nom et le verbe, le passé et le futur, le sujet et le régime et autres. Pour certaines langues, ces signes sont des accents, comme en arabe ; pour d'autres, ces signes sont des lettres qui s'unissent au mot : le copte est de cette espèce. Or l'arabe, ayant triomphé du copte, a fait disparaître ses mots ; et même, s'il se trouve quelqu'un qui sache la simple terminologie, il ne sait l'employer et ne peut composer de lui-même, avec ces mots, un discours ayant un sens complet. Pour cette raison, il (Amba Yohanna de Samannoûd) dut composer une *préface* qu'il mit en tête du livre de traduction copte, appelé *scala* (la *scala ecclésiastique*). Elle renferme de bons principes ; mais les commentateurs (1), en qui domine l'usage des règles de la langue arabe, ont fait de celles-ci la mesure des règles coptes. La chose ne va pas ainsi. Mais la condition de tout traducteur est de dépouiller son esprit de la langue dominante et de la laisser entièrement de côté, puis de goûter la langue qu'il traduit ; de se rendre présentes toutes ses parties, d'examiner le lieu d'emploi de ses signes ; comment ils s'unissent parfois ou se séparent, selon le sens. J'ai composé cette *préface* en m'efforçant d'y mettre sinon toutes les règles, du moins, ce qui suffit à l'étudiant et ce qui le portera au niveau de ce qu'enseignent les maîtres de la langue, et c'est de Dieu que vient la vérité ! Je dis donc que toute parole humaine est, en toute langue, nom, verbe ou particule ; que, par suite, elle a besoin de signes distinctifs.

---

(1) Ces « commentateurs » ne sont-ils pas les grammairiens dont nous avons déjà parlé ?

Chapitre du nom.

Parmi les signes du nom, en copte, est le fait que l'article s'unit à lui. Cet article est ⲡⲓ pour le masculin singulier ; il réunit en lui trois signes, le signe de la détermination, le signe du singulier et le signe du masculin. L'article du féminin est ϯ qui indique également le féminin, la détermination et le singulier. »

Viennent ensuite des exemples, le pluriel, l'article indéfini, les pronoms, les noms, les verbes et les particules. La préface d'Amba Yoḥanna est expérimentale, celle du cheikh de Qalyoûb se distingue par son caractère philosophique. L'auteur s'efforce de trouver les règles générales et les principes qui gouvernent la langue.

Ibn ad-Dohairi

ابن الدهيرى

Préface copte-arabe. — Paris, Bibl. Nat., 50, f. 39r. — 63r. ; 51 f. 2r.-27r. ; 53, f. 24r. 1re col. — 36v. 1re col. = Oxford, *Maresc.* 17.= Londres, Br. Mus., *Add.* 24050 (n° 6) ; *Or.* 1325 (n° 6). = Rome, Bibl. Vat., deux exemplaires. = Le Caire, Patr. Jac., 24 (n° 5). = Ms. de Lord Crawford.

L'introduction de Aboù Isḥâq Ibn al-'Assâl devait parler de cet auteur, malheureusement elle est fruste et s'arrête au cheikh de Qalyoûb. Les manuscrits varient sur son nom : Paris, 50 : الشيخ التقة بن الدهيري ; Br. Mus., *Or.* 1325 : الشيخ التقاء ابن الدهيري ; Paris, 53, *item* ; Le Caire : الشيخ الاجل التقه ابن الدهيرى . La liste de Aboû'l-Barakât le mentionne ainsi : الشيخ التقاء ابن الدهيري لهُ مقدمة كذلك جيدة ربما ان يكون الذي قدمه انبا كيرلس ابن لقلق مطران على دمياط .

Il aurait donc été nommé évêque de Damiette par le patriarche Cyrille Laqlaq. Il vivait ainsi au milieu du XIIIe siècle. Le n° 53 de la Bibl. Nat. contient une longue introduction à sa *préface*. En voici les passages saillants :

الحجد لله العظيم العلي القديم الازلي...

اما بعد انـــه لما وقفني الشيخ الريس الفاضل القديس الاوحد الاكمل العالم العامل الناسك العابد الموتمن ابو اسحق ابن الريس فخر الدولة ابي الفضل ابن العسال ادام الله سعيه على الكتاب الذي وضعه ووسمه بالسلم المقفى والذهب المصفى فرايت اهتمامه اهتمامًا عاليًا لانـــهُ جمع المحاسن المتفرقة والف الفرايد المتمرقة ودون الفوايد غير المسترقة وتقدم الي بنقل المقدمة التى صنعهـــا القليوبي ووسمها بالكفاية ورايت له نعم العناية فلما تصفحتها وجدته قد اخل فيهـــا باشيا كثيره واورد اشيا حجته في ايرادها قصيرة متل علايم المعارف والنكرات من المدكر والمونث وجمعها واختصر عن علامة واحدة تاتي في اول الاسم المجموع وفتح في دلك باشيا مستكرة اقمت عليها ادلة عقليه واسندتها الى امور نقليه من الكتب المقدسة الشرعية فلما عرفته خالها واوضحت له عللها وقفني على مقدمة صنفهـــا الرس الشيخ الفاضل علم الرياسة ابن كاتب قيصر رحمه الله وكانهما جعلوا المقدمة السمنودية عمدتها وعلى الجملة لا بد ان يذكر ما اتفقا عليـــه وانفرد كل واحد منهما عن صاحبه وبعد دلك ناتي بما استقريناه وقررناه وبالله نعتصم في جميع ما اوليناه وانشيناه فاقول

الكلام كله تلته اسم وفعل وحرف فالاسم له علامات كثيرة من جملتها معرفة ونكرة...

«Gloire à Dieu très grand, très-haut, ancien, éternel... Le cheikh et chef éminent, le saint unique et parfait, le savant auteur, le pieux dévot Al-Mou'taman Aboû Isḥâq, fils du chef Faḫr ad-Daoula, Aboû'l-Faḍl Ibn al-ʿAssâl,—que Dieu perpétue son activité!—me fit prendreconnaissance du livre qu'il avait composé et intitulé: *La scala rimée et l'or purifié*. Je reconnus le soin extrême qu'il y avait apporté. Il a réuni des beautés éparses, enfilé des perles dispersées, recueilli des choses d'une grande utilité. Il me demanda de transcrire la *préface* du Qalyoûbite appelée *La Suffisance*: excellente préoccupation de sa part. Lorsque j'eus parcouru cette *préface*, je vis que l'auteur s'était trompé en beaucoup de choses et qu'il avait exposé des points sans preuve suffisante : par exemple, les signes de la détermination et de l'indétermination, au masculin, au féminin et au pluriel. Il s'est borné à un seul signe, celui qui se met en tête du nom pluriel et il en a discouru longuement et avec emphase. Là contre, j'ai dressé des preuves de raison que j'ai appuyées sur des textes des livres sacrés et canoniques. Informé par moi de l'imperfection et du déficit de la *préface* du Qalyoûbite, Aboû Isḥâq me montra la *préface*, composée par le chef et cheikh éminent,

'Alam ar-Ri'âsat Ibn Kâteb Qaiṣar, que Dieu lui fasse miséricorde! Il semble bien que ces deux auteurs ont pris pour base la *préface* de l'évêque de Samannoûd. Bref, il est nécessaire de rappeler en quoi ils s'accordent et en quoi l'un diffère de l'autre. Ensuite, nous exposerons le résultat de nos recherches. C'est en Dieu qu'est notre appui dans tout ce travail!

Le langage tout entier se divise en trois parties : nom, verbe, particule. Le nom a des signes nombreux, parmi lesquels sont la détermination et l'indétermination... »

Cette grammaire suit la même marche générale que les autres, mais elle est beaucoup plus détaillée et plus riche en exemples. Elle fut composée sans doute après 1250, lorsque, d'après les insinuations du texte, Ibn Kâteb Qaiṣar n'était plus et qu'Aboû Isḥâq et probablement aussi le cheikh de Qalyoûb étaient encore en pleine activité.

(*A suivre*)

Errata.

P. 117, l. 12, محاجر, le manuscrit porte محاجر.

P. 117, l. 7, بدء » » بدو.

P. 122, l. 5 a. f. الطبيح » » الطبيخ.

P. 121, l. 12 au lieu de : « ne suffit pas à leur intention », il serait mieux de traduire : « ils n'en voient pas l'utilité »

INSCRIPTIONS GRECQUES ET LATINES

DE

SYRIE

PAR LE P. LOUIS JALABERT, S. J.

Dans le courant de ces dernières années, j'ai eu l'occasion de réunir quelques inscriptions grecques et latines de provenances diverses. J'en forme aujourd'hui une petite série et j'accompagne la publication des textes de quelques notes (1).

Le P. Sébastien Ronzevalle a voulu me réserver le plaisir d'y ajouter le groupe encore inédit des inscriptions qu'il a découvertes à Deir el-Qal'a. Ces textes, auxquels il faut joindre l'importante dédicace bilingue, déjà publiée (2), constituent une série des plus intéressantes et jettent un jour nouveau sur les cultes de Deir el-Qal'a qui jouirent, à l'époque romaine, d'une grande célébrité.

§ 1. — Inscriptions inédites de Gebeil.

1. — Inscription gravée sur la face antérieure d'un grand sarcophage de calcaire, abandonné en pleins champs dans la nécropole, entre la ville moderne et la colline de Qassouba (copies, estampage, photographie).

---

(1) La publication actuelle de ces textes est destinée, dans ma pensée, à préparer partiellement la refonte future du Recueil des « Inscriptions grecques et latines de la Syrie » par Waddington, refonte déjà annoncée et encouragée au Congrès d'Archéologie d'Athènes (cf. Comptes rendus du Congrès, p. 263). Comme je l'ai dit ailleurs, je serais heureux et honoré de recevoir de tous ceux qui s'intéressent à l'épigraphie gréco-romaine de la Syrie et de la Palestine, soit des améliorations à mes lectures, soit des textes inédits qui m'auraient échappé.

(2) Cf. *Rev. archéol.*, 1903, II, p. 29-49 ; cf. *ibid.*, p. 225-229.

L'inscription, gravée sur quatre lignes dans un cadre mouluré, occupe un champ de 1,^{m}55 de longueur sur 0,^{m}32 de hauteur ; caractères très soignés de 0,^{m}05 à 0,^{m}055. Malheureusement le calcaire est tout crevassé et la lecture du texte extrêmement pénible, surtout à gauche : il a fallu une étude prolongée de la pierre et de l'estampage, pour conquérir une à une toutes les lettres de la première moitié des quatre lignes.

ΤΟΝΠΑΝΤΑCCΤΟΛΙCΑΝΤΑΚΑΛѠCΝΕΚΡΟΥC
ΑΒΑCΚΑΝΤΟΝΑΛΛΟCЄΜЄCΤΟΛΙCΑCΤΗΝΔЄΝЄΘΗΚЄΤΑΦѠΙ
ЄΙΔΙΙΔЄΙΝΜΟΙΡΑΝΚΑΙΤΟΥΘΑΝΑΤΟΥΤΗΝѠΡΑΝ
ΚΑΜΑΥΤΟΝΘΝΗCΚѠΝοΥΤΟCΑΝЄCΤΟΛΙCΑ

Lig. 3. — La 4^{e} lettre est très certainement un Η, bien qu'on ne distingue que le haut de la première haste verticale.

Lig. 4. —Le Ο de οὗτος est tout petit, et lié au Ν de θνήσκων.

Τὸν πάντας στολίσαντα καλῶς νεκρούς, Ἀβάσκαντον,
ἄλλος ἐμὲ στολίσας τήνδ' ἐνέθηκε τάφωι.
Εἰ δ' ᾔδειν μοῖραν καὶ τοῦ θανάτου τὴν ὥραν,
κἀμαυτὸν θνήσκων οὗτος ἂν ἐστόλισα.

On le voit, le texte est métrique, et, ce qui est rare en Syrie, les deux distiques irréprochables. On notera toutefois, dans ce petit morceau, soigné presque jusqu'au raffinement, l'incorrection fatale résultant de la quantité du nom propre Ἀβάσκαντος.

Cf. Kaibel, n° 630 : Ἀβασκαντὶς γαμετὴ μνημοσύνης ἕνεκεν.

Le sens est clair : « Moi, qui ai si bien paré (pour les funérailles) tous les défunts, Abaskantos, c'est un autre qui m'a passé cette robe et m'a mis au tombeau. Si j'avais connu mon destin et su (par avance) l'heure de ma mort, c'est moi-même, en mourant, qui me serais revêtu (de la robe funéraire). »

V. 2. — τήνδ' s'explique par l'ellipse de ὁδόν plutôt que de στολήν et ainsi τήνδ' (ὁδόν) fait antithèse à καλῶς, comme à τὸν πάντας.... répond ἄλλος ἐμέ...

V. 4. — οὗτος doit se prendre dans le sens de ἔγωγε ; αὐτός serait préférable, mais la lecture est certaine. Qui sait, d'ailleurs, si la substitution n'est pas imputable au lapicide ? Il avait oublié une lettre et a dû réparer son erreur en accolant un Ο très petit au dernier jambage du Ν. N'a-t-il

pas choisi l'O de préférence à l'A, en raison du peu d'espace dont il disposait ?

Nous avons donc l'inscription funéraire d'un certain Abaskantos qui avait pour attributions spéciales, pour métier, de présider aux obsèques et de passer aux morts leur dernier vêtement : l'auteur de l'épitaphe revient avec insistance sur ce souvenir (στολίσαντα, στολίσας, ἂν ἐστόλισα); il faudrait donc rapprocher cet artisan de ses congénères égyptiens : ἐνταφιασταί, χολχυται.., sur qui les papyrus nous ont conservé tant de renseignements curieux.

Le verbe qui exprime les fonctions d'Abaskantos, στολίζω, appelle un autre rapprochement : les στολισταί étaient, dans certains cultes égyptiens, des ministres préposés à revêtir et à parer les statues des dieux (cf. Dittenberger, *Orientis Graeci inscriptiones selectae,* 111, note 13). Qui sait si les *libitinarii* syriens ne portaient point eux aussi le nom de στολισταί, et si leurs soins aux trépassés n'étaient point désignés sous le nom de στολισμός, mot consacré, en Egypte, à la toilette des dieux (cf. Dittenberger, *Orientis Graeci inscr. sel.*, 56, $_{4,60}$; 90, $_{6}$) ? Ces rapprochements s'éclairent d'un jour particulier, quand on se rappelle les liens étroits qui unissaient, dans l'antiquité, Byblos à l'Egypte.

Pour finir, n'est-il pas piquant de remarquer qu'une des plus jolies inscriptions funéraires de la nécropole de Gebeil ait été précisément rédigée pour un *croque-mort ?*

2. — Fragment de stèle cintrée. C'est le type caractéristique des pierres funéraires de la région de Byblos. On en trouve de toutes les dimensions : de petites, hautes de 50 à 60 centimètres, et d'énormes. Ainsi j'ai mesuré plusieurs de celles que les constructeurs de l'église de Balâṭ ont employées pêle-mêle avec d'autres débris antiques, sans se donner la peine de les retailler. Les plus grosses ont 2^m,10, 2^m,15, 2^m,22 de hauteur, pour des largeurs de 60, 68 et 74 centimètres ; l'épaisseur est proportionnée : elle varie entre 0^m,48 et 0^m, 68.

Le fragment en question est conservé à l'Université S^t Joseph de Beyrouth (1). Gravure très soignée ; la dernière ligne a été coupée en deux

(1) Lammens, *Musée Belge*, IV (1900), p. 309, n° 51, 5°.

par le graveur, pour éviter une mauvaise veine de la pierre.

ΘΕΟΔΩΡΕΧΡΗ
ϹΤΕΚΑΙΑΛΟΙΠΕ
ΧΑΙΡΕΑΝΔΡΙΑΝΤΟ
ΠΛΑ ϹΤΗ

Θεόδωρε χρηστὲ καὶ ἄλοιπε χαῖρε, ἀνδριαντοπλάστη.

3. — A Gebeil, dans la nécropole, au pied de Qassouba, stèle arrondie; haut., $0^m,60$; larg., $0^m,21$; épaiss., $0^m,12$. Gravure et orthographe barbares (copies).

ΩΚΕΑΝ
ΟϹΖΗϹ
ΑΗΤΗ
Η

Ὠκεανὸς ζήσα(ς) (ἔ)τη ή.

N'a d'intérêt qu'à raison du nom propre fort rare (cf. *C.I.G.*, 6276) et de la barbarie même de l'orthographe.

4. — Autre stèle, même type ; larg., $0^m,50$; épaiss., $0^m,38$ (copies).

ΕΙΡΗΝΑΙΟϹ
ΙΕΡΟΚΗΡΥΞ

Εἰρηναῖος ἱεροκῆρυξ.

Les indications nécessaires manquent pour décider si ce *hiérokéryce* a quelque attache aux Ἀδώνια ; si ce serait un dignitaire de thiase (v. g. d'Ἀδωνιασταί) ou un ministre du temple.

5. — *Item*, larg., $0^m,25$; épaiss., $0^m,16$. Chez Elias Laḥoud (copies).

ЄΡΜΗΤ
ΑΡΗΝ
ΖΗϹΑϹ
ЄΤΩΝ
Β

Ἑρμητάρην ζήσας ἐτῶν β'.

Le nom dérivé de Ἑρμῆς est nouveau. Comme nous pouvons en toute sécurité poser l'équation :

Ἑρμητάρην = Ἑρμητάρι(ο)ν

nous avons donc affaire, sous cette forme incorrecte, à un diminutif hypo-

coristique de type très connu : cf. Μελισσάριον, Νικάριον, Τιμάριον, Ἐρωτάριον (1). On ne saurait décider si, dans l'espèce, le nom était porté par une fillette ou par un garçon : ζήσας, au masculin, ne serait pas un argument décisif, étant donné la correction approximative de tous ces textes.

6. — *Item*, haut., $1^m,33$; larg., $0^m,45$; épaiss., $0,^m 37$. Chez 'Alî el-Ḥousâmy (copie).

ΚΑΛΗΜΕ
ΡΟϹ

Καλήμερος.

7. — Sur une grosse stèle cintrée, rognée dans tous les sens, découverte près de l'église de Qaṣṣouba, en même temps qu'un cippe mouluré anépigraphe, orné d'une couronne sur la face antérieure du dé.

Lecture laborieuse, beaucoup de caractères étant recouverts de mortier et de sédiments calcaires ; de plus, les ouvriers qui venaient de déterrer la pierre et s'apprêtaient à la débiter mirent beaucoup de mauvaise volonté à nous la laisser examiner et ne nous permirent pas de l'estamper (copie).

Cependant, il n'est pas impossible de compléter les lacunes : elles ne sont pas considérables et le texte est complet à droite.

ΜΠΟϹΠΕΚΟ
ΛΡΙΟΥΕΝΟΛΛ
ΑΙΕΠΤΑΚΑΙ
ΚΑΤΟΝΕΤΟϹ
ΝΙΛΗΡΗΙϹΑϹ
ΟΝΕΑΙΝ
ΙΚΑΤΑΛ

Lig. 1. — Traces de l' Υ, à la fin de la ligne.

Lig. 2. — Traces de Α avant le Ρ ; les trois dernières lettres sont douteuses.

Lig. 5.— Le groupe qui précède Λ est très douteux ; douteux aussi, le groupe ΗΙ.

Lig. 6.— Probablement deux Ν à la fin de la ligne.

(1) Cf. v. g. *Rev. Biblique*, 1900, p. 308.

Il est très facile de restituer les deux premiers mots, deux noms propres, [Ὄλυ]μπος Πεκο[υλια]ρίου (1) et cette restitution indique la dimension de la lacune de gauche : 3 ou 4 lettres au plus.

On reconnaît ensuite la formule ἐν(θάδ)[ε κεῖτ]αι ; puis l'âge du défunt : ἑπτακαι[δέ]κατον ἔτος. Le sens permettra de combler les lacunes plus graves des lignes suivantes. On voit qu'il s'agit d'un jeune homme, mort ἄωρος, sans doute avant d'avoir accompli sa 17e année. La formule employée se rapprochera donc très vraisemblablement de celle que nous lisons, par exemple, sur une stèle de Dorylée (2) :

τρί' ἔτη καὶ δέκα μὴ τελέσας.

D'après les traces des caractères, et en corrigeant paléographiquement le groupe douteux Η Ι, on devra donc restituer ἑπτακαι[δέ]κατον ἔτος [μὴ π]-ληρ(ώ)σας.

Et, comme il est probable que le texte se poursuivait sur le même ton, on pourra compléter :

[τὸν βί]ον ἐ(ν) ν[εότητ]ι κατ(α)λ[ίπων...] (3)

L'inscription funéraire d'Olympos devait donc très vraisemblablement se lire :

[Ὄλυ]μπος Πεκο[υλια]ρίου ἐν(θάδ)[ε κεῖτ]αι, ἑπτακαι[δέ]κατον ἔτος [μὴ π]ληρ-(ώ)σας, [τὸν βί]ον ἐ(ν) ν[εότητ]ι κατ(α)λ[ίπων...]

8. — Grande dalle, brisée à droite et à gauche, provenant de Gebeil, actuellement à 'Amšît chez M. Zaḫiâ. Belles lettres de 0m,10 ; les Α sont tantôt barrés, tantôt semblables à des Λ ; le Ε a la forme du Σ.

Inscription funéraire de Julia Antonina, fille unique de Boéthos (copie).

ΥΛΙΛ ΛΝΤШΝΣΙΝ
ΟΝΗ ΒΟΗΘΟΥΤ
ΓΛΤΗΡΖΗΣΑΣΑΣ
ΗΝΑΣΣΗΡΩΙΣΚΛΙΣ
ΦΡΩΝΧΛΙΡΣ

(1) Cf. Peculiaris, à Deir el-Qal'a (*C.I.L.*, III, S., 6682); à Gebeil même, un Πεκουλιάριος, auteur d'une dédicace Διὶ ὑψίστῳ (cf. Dussaud, *Rev. archéol.*, 1896, I, p. 299; S. Ronzevalle, *Rev. Biblique*, 1903, p. 405).

(2) Cf. Pargoire, *Echos d'Orient*, I, p. 83 ; Oberhummer und Zimmerer, *Durch Syrien und Kleinasien* (1899), p. 381.

(3) Cf. une idée analogue, dans une inscription métrique chrétienne de Bersabée : ἀλλά με Μοῖρα | ἔσβεσεν ἐν νεότητι (*Rev. Biblique*, 1905, p. 249, n° 3.)

['Ιο]υλία 'Αντωνεῖ[να, ἡ μ]όνη Βοήθου τ[υ]γάτηρ (sic), ζήσασα ἔ[τη..., μ]ῆνας έ, ἡρωῒς καὶ σ[ώ]φρων, χαῖρε.

9. — Sarcophage, découvert dans une grotte, en 1901. L'inscription, très soignée, est gravée dans un cartouche à queues d'aronde, long de 0m,37 sur 0m,27 de hauteur. Le reste de la face du sarcophage, qui est de petites dimensions (environ 1m,20 × 0m,90) est décoré de deux têtes de bélier faisant saillie aux angles, ornées d'infules et soutenant une guirlande qui passe au-dessous du cartouche. Cette face, dont l'ornementation est assez riche, fut détachée de la cuve et achetée par deux antiquaires syriens, au prix exorbitant de 380 francs. Ils l'apportèrent à Beyrouth (1903) et je pus me convaincre, par un rapide examen, que la copie, qui m'avait été adressée en 1901, ne laissait rien à désirer. Depuis, j'ai perdu la trace de ce monument : il est probable qu'on l'aura embarqué pour l'Amérique.

ΚΛΕΟΠΑΤΡΑϹΑΜΟΥ
ΤΟΥΑϹΠΑϹΙΟΥΓΥΝΗ
ΔΙΟΝΥϹΙΟΥΔΙΟΝΥϹΙΟΥ
ΤΟΥΚΑΙΘΕΟΔΩΡΟΥ𐅵
ΖΗϹΑϹΑΕΤΗΛΒΜΗΝΑϹϛ

Κλεοπάτρα Σάμου τοῦ 'Ασπασίου, γυνὴ Διονυσίου Διονυσίου τοῦ καὶ Θεοδώρου, ζήσασα ἔτη λβ', μῆνας ϛ.

Les noms de Διονύσιος, 'Ασπάσιος, Θεόδωρος sont particulièrement fréquents dans cette région de la Phénicie, témoin cet 'Ασπάσιος Διονυσίου de Balâṭ, dans la banlieue de Byblos (1) ; un autre 'Ασπάσιος 'Αρίστωνος de la nécropole de Gebeil (2) ; un Διογένης 'Ασπασίου de Fatqa (3).

Il faut peut-être restituer le nom de Σάμος dans l'inscription gravée sur le cippe de Maad (4) ; nous retrouvons le même nom à Saïda (5).

---

(1) Renan, *Mission de Phénicie*, p. 224.

(2) *Ibid.*, p. 207.

(3) *Ibid.*, p. 326.

(4) *Ibid.*, p. 241 ; Renan lit ΘΑΗΟϹ qui peut bien contenir une double faute(=Σάμος). Ce ne serait point étonnant, étant donné les autres confusions commises dans ce texte par le lapicide.

(5) *Ibid.*, p. 386.

La double généalogie de Kléopatra et de son mari Dionysios distingue cette épitaphe du commun.

10. — M. Dussaud a publié (1) une épitaphe giblite déjà connue (2), au nom de

NETEIOΣΔIONYΣIOY

et il restitue [᾿Α]νετεῖος Διονυσίου...

Cette restitution ne se justifie point : la pierre est intacte et la première lettre, N, fort loin du bord gauche de la stèle ; par ailleurs, elle n'a jamais été précédée d'aucun autre signe.

D'ailleurs, la vraie lecture, Νετεῖος, est confirmée par une seconde inscription (3), où revient le même nom (chez le curé Joseph Sfeir).

ΔIONYCIOCNETEIO
CBYTEPOCEZHΓTHΠ

Διονύσιος Νετεΐο[υ πρε]σβύτερος, ἔζη [ἔ]τη π΄.

11. — Dans une grotte funéraire, récemment ouverte, deux sarcophages de pierre commune (pierre de sable). L'un d'eux est décoré de *putti* nus, soutenant une guirlande ; mais le travail est gauche et lourd. Un cartouche contient le nom de celui qui s'était préparé ce tombeau. Au-dessous, sur une quatrième ligne, une formule pour l'âge du défunt : le blanc n'a pas été rempli (copie).

BANЄIOC
ΘЄOΔΩPOY
OЄYCЄBHC
ZHCACЄTH

Βανεῖος Θεοδώρου, ὁ εὐσεβής, ζήσας. ἔτη...

Le nom de Βανεῖος n'est pas nouveau : il a déjà été rencontré, en grec, sous la forme Βάνιος (4) ; le même nom se retrouve en nabatéen, en palmyrénien et en safaïtique.

---

(1) *Rev., Archéol.*, 1896, I, p. 300.

(2) *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1887, p. 417, n° 117 et Pl. X : la lecture d'Euting (Νεγεῖος) est d'ailleurs inexacte.

(3) Cf. Lammens, *Musée Belge*, IV (1900), p. 308, n° 49.

(4) Cf. Waddington, *Inscriptions... de Syrie*, 2268 ; Dussaud et Macler, *Voy. archéol. au Safâ...*, p. 156, n° 21 et *Mission dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne*, p. 269, n° 86 et p. 109, n° 172.

12. — Inscription gravée sur une dalle de marbre, brisée du côté gauche. Copie du chevalier Joseph Bey Habeiche (1903).

ԼΦΙΟΥΔΑΔΟΜΙ
TEKNONAY

Faute d'indications plus précises, il est difficile de proposer une interprétation de ce fragment. S'il était sûr que la première lettre ait été bien lue, le φ représenterait une date ; mais tout cela est bien problématique.

On peut cependant proposer, sous toutes réserves :

L Φ Ἰούδα Δομι[τίου ? ..... καὶ]
τέκν(ω)ν αὐ[τοῦ.... ?

Ainsi l'inscription serait juive.

13. — Chez Sélim Mansour. Petite base à moulure saillante en haut, dont la surface supérieure est polie et légèrement concave. Hauteur totale, $0^{m},40$; largeur, à la corniche, $0^{m},46$; haut. et larg. du dé $0^{m},25 \times 0^{m},33$. L'inscription est gravée, en deux parties, sur deux faces opposées du dé.

ΔΟΜΝΑC	ΓΥΝΑ [illegible]
ΔΙΟΝΥCΟΔΩ	ΔΙΟΝΥC [illegible]
❦ ΡΟΥ ❦	ΔΙΟΦΑΝΤΟΥ
	ΒΟΥΛΕΥΤΟΥ

Δόμνας Διονυσοδώρου γυνα[ικὸς] Διονυσ[ίου] Διοφάντου βουλευτοῦ.

Ce texte nous fait connaître l'existence d'une βουλή à Byblos, comme à Arados : il a par là même une certaine importance. Il est aussi intéressant à un autre point de vue, en raison de la nature et de la destination du petit monument, sur lequel il a été gravé. Il ne peut s'agir de base, destinée à porter une statue ; encore moins d'un cippe funéraire. Il semble plutôt qu'il faille y reconnaître un siège. D'ailleurs, le siège (?) de Domna n'est point isolé : nous avons observé à ʿAmšit une série de petits monuments de pierre, de même profil et provenant également de Gebeil.

L'un d'eux (haut., $0^{m}24$; larg., au sommet, $0^{m},35$; au-dessous de la moulure de tête, $0^{m},29$; à la base, $0^{m},26$), a la forme d'une pyramide tronquée, dont la base, tournée en l'air, serait couronnée d'une moulure. Sur la surface supérieure, on observe la même dépression que sur la base de Domna. La moulure (haut., $0^{m},06$) porte une inscription, malheureusement très fruste, répartie sur les quatre faces. Sur l'estampage, je crois distinguer :

1re face. — OPT ; 2e face. — PϢM ; 3e face.— ΠΗΘ ou ΠΝΙΘ (avec ligature des deux premières lettres) ; 4e face. — ΑΝΗ

Mais il n'est pas possible d'en proposer une interprétation satisfaisante.

Un troisième échantillon (long., 0m,28 × 0m,24 haut.) de type analogue, ne porte pas d'inscription ; mais, sur la face supérieure, un personnage debout (haut., 0m,24), le bras droit levé et le poing gauche sur la hanche, a été grossièrement dessiné à la pointe par quelque oisif.

Seraient-ce des sièges appartenant à un temple ou à une salle de réunion, et ne seraient-ils pas à rapprocher des grands fauteuils de pierre, analogues à des sièges de théâtre, que l'on peut voir encore à Gebeil ? C'est ce qu'il est difficile de décider.

14. — Texte déjà relevé par le P. Sébastien Ronzevalle (1), gravé sur un fragment de fût de colonne de faible diamètre (copie, estampage).

ΗΘ[illegible]
ΜЄΤΑ[illegible]ΟΝϢΝ
ΚΑΙΤΗϹΑΛΛΗϹ
ΔΙΑΚΟϹΜΗϹЄϢϹ

La 2e ligne se laisse compléter avec assez de certitude; la première ne peut être restituée qu'*exempli gratia*.

[ᾠκοδομ]ήθ[η ὁ ναὸς ?] μετὰ [τῶν εἰκ]όνων (2) καὶ τῆς ἄλλης διακοσμήσεως.

Ce débris de texte, relatif à des travaux de construction (ou de réfection) et de décoration, effectués sans doute dans un sanctuaire, a été découvert, au cours de recherches faites dans un terrain appartenant à un musulman, nommé ʿAbd-el-Wâḥid. Ce terrain, contigu à l'église de *Mâr Yaʿqoûb* mériterait d'être exploré à fond. Les fouilles privées et les quelques recherches conduites plus régulièrement par les soins du Mudir de Gebeil, en 1903, ont abouti à des résultats pleins de promesses.

C'est une véritable carrière de marbres : tronçons de colonnes, bases, blocs taillés, débris d'architecture, fragments moulurés, corniches, listels décorés d'oves et de rais de cœur.. ont été extraits en abondance de cette propriété qui semble recouvrir l'enceinte d'un grand temple. Qui sait s'il

(1) *Rev. Biblique*, 1903, p. 404.
(2) μετὰ [τῶν κι]όνων (?).

ne faudrait pas rechercher, en ce point qui domine, l'emplacement du fameux temple représenté sur les monnaies de Macrin (1). Cette hypothèse se fortifierait encore, si l'on songe au grand nombre de statues qui ont été successivement extraites des tranchées ouvertes par le propriétaire en quête de pierre à vendre. Ces statues, très mutilées, sont encore en partie sur place : j'ai vu notamment et photographié deux torses virils, une Isis décapitée, un torse de femme drapée ; la jambe d'une Vénus marine, accostée d'un dauphin... Ajoutons que c'est encore de là que proviendrait le bas-relief représentant un lion qui se lèche la patte, publié par M. Dussaud (2) et aujourd'hui au Louvre. Enfin, l'endroit, où fut trouvé tout récemment encore la statue colossale de Poseidon (3), confine presque à la même propriété. Tout cela ferait souhaiter que des sondages méthodiques fussent pratiqués sur ce terrain, afin de déterminer la nature des constructions qu'il recouvre. Celles-ci étaient sans doute considérables.

L'objet le plus curieux que nous ayons pu examiner sur les lieux est un fragment de tore, provenant sans doute de la base d'une colonne, dont les dimensions devaient être énormes. Pour l'extraire de la fouille, on avait dû le débiter en morceaux : de ces blocs, nous n'en avons retrouvé qu'un seul, abandonné par les acheteurs de pierre. Le P. S. Ronzevalle l'a étudié avec soin et a bien voulu me faire part de ses remarques et de ses conjectures.

Ce fragment de tore, de $0^{m},39$ d'épaisseur, offrait des dimensions suffisantes pour la restitution de son diamètre : la corde unissant les deux extrémités de la courbe avait $0^{m},71$. Le calcul donne pour *rayon* à cette courbe : $2^{m},30$.

Si l'on suppose que ce tore succédait, dans l'ordonnance à laquelle il appartenait, à la plinthe de la base, son diamètre serait bien supérieur à celui du tore semblable des bases des colonnes du grand temple à Ba'albek, et la colonne qu'il faudrait lui restituer offrirait un fût dont les

(1) Cf. v. g. J. Rouvier, *Numismatique des villes de Phénicie* (*Journal internat. d'Archéologie numismatique*, t. IV (1901), p. 53, n° 697).

(2) *Rev. archéol.*, 1896, I, p. 304, fig. 5.

(3) *Rev. archéol.*, 1905, I, p. 55-56.

dimensions égaleraient presque le double des dimensions des colonnes du même temple. Cela paraît impossible, ou du moins très difficile à admettre et il est moins hasardé de voir dans ce tore un reste de la base du bétyle, figuré sur les monnaies de Macrin, ou mieux encore peut-être un reste des bases des colonnes d'un temple distyle à colonnes énormes, représenté sur les monnaies du règne de Diaduménien (1). Mais, faute d'autres indices, on ne saurait décider : d'abord, le bétyle des monnaies semble reposer directement sur un autel de section quadrangulaire ; quant à l'édifice distyle des monnaies de Diaduménien, il n'est point sûr que ce soit un temple et ce pourrait bien n'être qu'un tabernacle de l'adyton et, dans cette hypothèse, peut-on admettre la possibilité de pareilles colonnes pour un simple tabernacle ? Cependant, et c'est ce qui frappe le plus : ce morceau de tore, trouvé par nous au milieu de tant de fragments de marbre, était *unique*. Cela tendrait bien à prouver ou bien qu'il appartenait à un cippe énorme, — ou, tout au plus, à un édicule distyle. Mais les fouilles seules peuvent trancher la question : si l'on trouvait une série de bases ou de fragments de bases de ce module, le temple, auquel elles auraient appartenu, eût été la merveille des merveilles du monde.

15. — Inscription gravée sur une dalle plate de $0^m,80 \times 0^m,38$. La pierre se trouve devant la petite maisonnette isolée qui occupe le sommet de la colline de Qaṣṣouba. La dalle, brisée à droite, est aussi très usée et le creux des caractères à peine distinct. Le déchiffrement direct est fort difficile ; un estampage permet de reconnaître quelques caractères de plus que sur la pierre ; la sixième ligne est à peu près perdue (copies, estampage).

La connaissance précise de la provenance de la pierre aurait pu permettre de saisir exactement le sens de l'inscription ; mais je n'ai pu obtenir que des renseignements assez vagues. La pierre aurait été trouvée, paraît-il, sur la colline même, près d'une grotte funéraire ; je n'ai pas pu savoir si elle avait une relation quelconque à cette sépulture. Rappelons toutefois que la colline portait un temple, probablement dédié au Soleil (2).

(1) Cf. v. g. J. Rouvier, *l. c.*, p. 54, nº 699.
(2) Cf. *Rev. Biblique*, 1903, p. 407-408.

L'inscription comprend neuf lignes ; caractères arrondis, négligés et dont la gravure avait été assez sommaire. En complétant ma copie par les données de l'estampage, je lis :

C POCCEPACTOYΔIONYCIOCΔION
OCACΠACOIKOΔOMOCOIKOΔOMHC
NKAITONAΔYTONKAITOCTOMO
HCENTONΠPOCANATOΛACKΩ
KOI .IACENKAIEKOCMHCENKAITHNIΨΛΛ
KAIEΠOIHCENKAITHNAITOCTPΩTON
HPICKAIBΩMOYCTAΠANTAAΠOTΩ
MATΩNΘEΩMEΓAΛΩIΔIOYB
KAIΓYNAIKOCKAITEKNΩN

Demeurent douteuses : les 3 premières lettres de la 6e ligne : KAI et les 4 premières de la 7e ligne : HPIC.

Tout près de cette inscription, copiée et estampée en 1903, nous en avons depuis (1905) trouvé une seconde, qui nous permettra d'établir le texte des deux premières lignes. Ce nouveau texte est gravé sur la face antérieure d'un beau bloc (long., 0m,80× haut., 0m,24), encastré dans les fondations de la maisonnette. Ce fragment est malheureusement incomplet à droite et écorné à gauche.

YCIOCΔIONYCIOYTOY
ΦIΔΩNOCACΠACOIKOΔOMOC
EΠOHCEN

On restitue sans peine, en comparant les deux textes :

[Διον]ύσιος Διονυσίου τοῦ [καὶ ?] Φίδωνος ἃς πᾶς οἰκοδόμος [οἰκοδομήσεις] ἐπόησεν.

Il est possible que le texte n° 2 n'ait été qu'un résumé du n° 1 ; mais on peut supposer aussi que c'en était une double expédition, se poursuivant sur les assises inférieures de la muraille. Il est par ailleurs assez curieux de noter le contraste entre la négligence du premier texte et la gravure nette et correcte du second.

Voici maintenant comment je proposerais de lire le texte complet :

C ΡΟϹϹЄΡΑϹΤΟΥ Διονύσιος Διον[υσίου τοῦ καὶ Φίδων]-
ος ἀς πᾶς οἰκοδόμος οἰκοδομήσ[εις ἐποίησε]-
ν καὶ τὸν ἄδυτον καὶ τὸ στομο [... (1) καὶ ἐποί ?]-
ησεν τὸν πρὸς ἀνατολὰς κώ [μης (2)... ? ..... ἐ]-
κο[ν]ίασεν καὶ ἐκόσμησεν καὶ τὴν (ι) ψ(α)λ[ίδα(?)... (3)...]
καὶ (?) ἐποίησεν καὶ τὴν λιτόστρωτον....
ηρις (?) καὶ βωμούς· τὰ πάντα ἀπὸ τῶ[ν ἰδίων ἀναλω]- (4)
μάτων Θεῷ μεγάλῳ, ἰδίου β[ίου χάριν (?)]
καὶ γυναικὸς καὶ τέκνων.

J'ai laissé de côté le groupe initial, à cause des difficultés qu'il présente, surtout si l'on considère la pierre comme complète de ce côté. Je crois cependant reconnaître sur l'estampage σεβαστοῦ. Dans ce cas, que peut-on tirer de ce qui précède ? Il est certain que la lacune entre les deux premières lettres n'a jamais contenu de caractère : cependant trois points en triangle qu'on y distingue donneraient à croire que le graveur a omis de graver une lettre, d'abord légèrement indiquée par ses trois points d'angle. Si l'on suppose — ce qui n'a rien d'improbable — qu'il manque au texte une première ligne, on pourra proposer de lire : [Καί]σ[α]ρος Σεβαστοῦ. Dans ce cas, le texte eût commencé par :

[Ὑπὲρ σωτηρίας........ Καί]σ[α]ρος Σεβαστοῦ ; à moins qu'il ne faille y restituer une date, comme dans le texte de Balâṭ [Ἔτους.... τῆς ἡγεμονίας Καί]σ[α]ρος Σεβαστοῦ.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il est clair qu'il s'agit de constructions exécutées à ses frais, dans un but pieux, par un certain Dionysios, en l'honneur d'une divinité, et pour en solliciter la conservation de sa vie,

---

(1) στόμ[ιον] donnerait un sens très plausible, mais n'est guère possible.

(2) La lecture βω[μοῦ] serait aussi possible, et peut-être même plus satisfaisante pour le sens.

(3) Cf. Waddington, 2664 ; cf. *Arch.-epigraphischen Mittheilungen aus Œsterr.*, 1884, p. 185 ; *Bull. de corr. hell.*, XXI (1897), p. 47, n° 29, etc.

(4) On peut hésiter sur le supplément : καμάτων, χρημάτων iraient tout aussi bien.

ainsi que celle de sa femme et de ses enfants. Ces constructions comprennent du gros œuvre (οἰκοδομήσεις... (1) ἐποίησεν) et des travaux de décoration sur stuc (2) (ἐκονίασεν... ἐκόσμησεν). On entrevoit qu'il s'agit d'un temple, ou plutôt d'un édicule religieux, d'un sanctuaire (τὸν ἄδυτον (sic)), ayant une porte (?) au levant, une niche (ψαλίδα (?)), orné d'un pavement historié (λιτόστρωτον (sic)) (3) et renfermant..... et des autels. Le tout est dédié Θεῷ μεγάλῳ. Quelle divinité reconnaître sous cette désignation imprécise ? Si l'on tient compte du lieu de la découverte, de l'attribution probable du temple qui couronnait la hauteur de Qassouba ; si l'on rapproche cette inscription de la dédicace Θεῷ Ἡλίῳ, gravée sur un cippe de même provenance (4), on conclura qu'il n'est pas impossible d'identifier avec le Soleil le θεὸς μέγας (5) de notre inscription.

§ 2. — Inscriptions de Syrie relatives à des médecins.

16. — A Gebeil, dans un champ proche de la maison du curé Joseph Sfeir, fragment de stèle de calcaire, ébréchée à droite. On ne peut évaluer

---

(1) Cf. l'inscription du linteau de Eddé: Διονύσιος, υἱὸς Αὐειόλλας, οἰκοδόμους ἐποίησα.... (Renan, *Mission*, p. 228.

(2) Cf. *C. I. G.*, 5362.... τοὺς οἴκους ἐκονίασεν καὶ τὸ ἀμφιθέατρον κατεσκεύασεν, et l'inscription de Saïda (*C. I. G.*, 9153) : Ἐκονεάθη καὶ ἐζω[γρ]α[φή]θη ὁ τό[π]ο[ς οὗ]τ[ο]ς... avec la note de l'éditeur : « *in ejus parietibus pavimento candido inductis et figurae variae rubrica pictae visuntur...* » — Cette opération n'est pas à confondre avec la κονίασις, simple travail de nettoyage, si souvent porté en compte dans les pièces de comptabilité délienne. Cf. encore Dittenberger, *Orientis graeci inscr. sel.*, 737 (Memphis): πεπόηται.... τήν τε καταλιφὴν καὶ κονίασιν τοῦ δηλουμένου ἱεροῦ....

(3) Cf. la mention de λιθόστρωτον, à Délos (*Bull. de corr. hell.*, VI, p. 323, n° 11 ; 346, n° 67), en Chypre (Waddington, 2822), en Syrie, à Latakieh (*Rev. archéol.*, 1877, I, p. 59-60) : ταῖς βαθ[μίσι], ταῖς λιθοστρώτο[ι]ς ἐ[πεσκεύασε.]

(4) Cf. *Rev. Biblique*, 1903, p. 409.

(5) Μέγιστος sert assez souvent, en Syrie, à désigner le dieu topique, cf. Renan, *Mission*, p. 223-225 (Balaṭ) , 338 (Faqra) ; il est bien probable que μέγας ait eu une valeur sensiblement équivalente.

la dimension de la lacune ; il se pourrait même que nous ne possédions que la moitié de l'inscription.

NIKAPX
IATP

A la fin de la seconde ligne, trace de l' O

Νίκαρχ[ος τοῦ δεῖνος ?] | ἰατρός....

La teneur bien connue des épitaphes de Byblos semble exclure l'hypothèse d'une inscription funéraire. Ce serait peut-être la borne d'une propriété : dans ce cas, on restituerait Νικάρχ[ου....] ἰατρ[οῦ...]. Cependant il n'y a pas de raison décisive en faveur de cette attribution. L'intérêt de ce petit texte réside dans la mention d'un ἰατρός. Elle est assez rare dans l'épigraphie syrienne, malgré la célébrité dont jouirent à l'époque romaine les écoles de médecine de Berytos et d'Antioche (cf. Daremberg et Saglio, s. v. *Medicus*, col. 1674). C'est pour cette raison que j'ai cru utile de réunir ici les quelques textes épigraphiques de la Syrie et de la Palestine qui sont relatifs à des médecins.

(1°) Oueranscher (=Constantina d'Osrhoène). — Sur le linteau d'une porte :

Ἰσαάκης καὶ Οὔμας (Καιούμας : Lucas et Clermont-Ganneau)
ἰατρὸς παντοπώλης.

Cf. Chapot, *Bull. de corr. hell.*, XXVI (1902), p. 201, nº 52 ; H. Lucas, *Byz. Zeitschrift*, XIV (1905), p. 61, nº 95. Cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'Archéol. or.*, V, p. 368-370.

(2°) Arsûs (= Rhosus). — Τὸ μνῆμα τοῦτ[ο] | καὶ ε θέσεις αἱ ἐ[ν] | αὐτῷ Κυρίλλο[υ] | τοῦ τιμιωτάτο[υ] | καὶ ἐναρέτου ἀρ | χειατροῦ (1) καὶ τῶ[ν] | γλυκυτάτων αὐ | τοῦ γονέων Κυρι | ακοῦ καὶ Κυρίας Μί[κ]κης.

Cf. Heberdey u. Wilhelm, *Reisen in Kilikien* [*Denkschiften d. k. Akad. d. W. in Wien — Ph. - h. Kl., Bnd.*, XLIV, VI, p. 20, nº 51]. Cf. Rudolfus Pohl, *De Graecorum medicis publicis*. Berlin, Reimer, 1905. In-8º, p. 37, nº 52.

---

(1) R. Pohl a dressé la liste des ἀρχιατροί, *l. c.*, p. 37-39 et établi l'origine syrienne de cette désignation. Cf. *l. c.*, p. 29 et suiv.

(3°) Tell Nabi Mand (= Laodicea ad Libanum). — [Λικ]ίννι[ον ?] Φιλιπ-π[ι]κὸ[ν] [ἰ]α[τ]ρὸν Σεβ(αστοῦ ?)...., texte très intéressant, mais dont la lecture n'est malheureusement pas absolument sûre dans tous les détails.

Cf. Perdrizet et Fossey, *Bull. de corr. hell.*, XXI (1897), p. 66, n° 3; Dussaud, *Rev. archéol.*, 1897, p. 355 ; Lucas, *Byz. Zeitschrift*, XIV (1905), p. 20, n° 5. — Cf. R. Pohl, *l. c.* p. 33.

(4°) Hazem-el-ser, entre Tayibé et Alep. — ['I] (άμ.)λιχος ou (Μά)λιχος, (Α)ἰ(λ)ιανοῦ ἰατρός (ou ἰατροῦ ou ὁ [ἰ]ατρός). Cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'Archéol. or.*, III, p. 292; cf. VII, p. 80.

(5°) Mkeis.— Ζήνων ἰατρό[ς.....

Cf. Brünnow *M.u.N. DPV*, 1898, p. 86 (copie difficile à utiliser) et *Rev. Biblique*, 1901, p. 572.

(6°) Bostra. — Ἐκ προνοίας κὲ σπουδῆς | Κλαυδίου Ἀνδρομάχου ἀρχιατρο[ῦ].

Cf. Brünnow, *M.u.N. DPV*, 1899, p. 83, n° 38. = *Inscriptiones Graecae ad res romanas...*, III, 1333.

(7°) Bersabée. — Ἐνταῦθα κεῖτ(αι) κ(αὶ) ὁ μακ(άριος) Ἀβραάμιος ἰατρ(ός)....

Cf. *Rev. Biblique*, 1905, p. 248, n° 2.

§ 3. — Inscriptions funéraires de Ba'albek.

17. — Inscription gravée sur un morceau de colonne ou cippe cylindrique, découvert par des ouvriers occupés à démolir un pan des murailles de la ville (1). Gravure profonde, beaux caractères de $0^{m},05$ de hauteur.

L'inscription, une épitaphe, est incomplète, le bloc ayant été retaillé et, de plus, ébréché dans le bas.

---

(1) Une copie de cette inscription m'a été aimablement communiquée par M. M. Alouf (21 Mars, 1905) ; c'est d'après elle que j'ai publié ce texte une première fois (cf. *Al-Machriq*, 1905, p. 313-314). Ayant reçu depuis un estampage de l'inscription, je puis corriger quelques erreurs auxquelles m'avait entraîné la copie dont je disposais.

AꝽTVL OMA
XIMOꝽQVI·VI
XITꝽANNISꝽ
LXXXꝽTVLLIꝽSA
CERD... ꝽETꝽ
FA... PIVS

A(ulo) Tul[l]o Maximo, qui vixit annis LXXX, Tulli Sacerd[os] et Fa[bianus ?]. Pius...

Monument érigé au défunt par ses deux fils. *Pius:..* commençait vraisemblablement une phrase nouvelle, contenant l'éloge du défunt.— *Tullus* est nouveau dans l'épigraphie de la Syrie.

18. — Autre pierre tombale, trouvée dans les ruines des remparts, à 100 mètres des premières tombes de la nécropole (cop., phot., estamp. du P. Ronzevalle (1900)).

Le bloc, large de 0,^{m}85, sur une hauteur d'environ 0^{m}.40, se termine par un fronton très bas. L'inscription occupe un champ déterminé par un arceau en relief, qui forme une sorte de tympan semi-circulaire (haut., 0^{m},26 ; larg., à la base, 0^{m},60). La gravure est soignée, les lettres très arrondies ; la dernière ligne est gravée sur la plate-bande, également en relief, sur laquelle s'appuie l'arceau.

ΘΑΡCΙ
CΑΚЄΡΔΩC
ЄΙCΑΥΤΟЄΓЄΝ
ΝΗΘΗCЄΤΩΝΙC
Μ ΝΩΝЄΗΜЄΡΩΝϚ

Θάρσι Σακέρδως· εἰς αὐτὸ ἐγεννήθης· ἐτῶν ι[ε]', μηνῶν ε', ἡμερῶν ϛ'

Le nom propre *Sacerdos* s'est déjà rencontré plusieurs fois en Syrie (1). L'intérêt principal de cette épitaphe réside dans la formule qui tient la place ici de οὐδεὶς ἀθάνατος (var. οἱ θεοὶ ἀθάνατοι), dont l'emploi était courant. Εἰς αὐτὸ ἐγεννήθης a le même sens, mais avec une nuance plus fataliste, qu'il est curieux de noter. C'est du reste, pour la Syrie et la Palestine un ἅπαξ. J'en rapprocherai diverses formules qui rendent sensiblement

(1) Cf. *supra* ; cf. aussi, à Tell Nabi Mand, Φλ(αούιος) Σακέρδως (*supra*, p. 148.) et, à Ḥomṣ, un Σακέρδως Μαυέλα, cf. Lammens, *Musée Belge*, 1901, p. 280, n° 45.

la même idée, à la forme près, et qu'il sera peut-être intéressant de grouper.

Beyrouth. — Οὐδὶς ἀθάνατος· ταῦτα (= ὁ βίος ταῦτα). (1)

Irbid. — Le texte si souvent publié : Μετὰ πάντα τάφος. (2)

Cheikh Miskin. — Ὁ βίος γὰρ καὶ τὰ χρήματα οἶκος οὗτός ἐστιν. (3)

Bostra. — .... Ὅταν κάμῃς, τοῦτο τὸ τέλος. (4)

Amwas. — .... τὴν ἀνάνκην σοι ταύτην. (5)

§ 4. — Borne de la Tétrarchie (Djermâna, au S.-E. de Damas).

19. — Sur un bloc de calcaire, devant la porte d'une ferme appartenant à Khalil Bey Bekri. La pierre a été apportée d'un champ, où quelques fouilles ont révélé des restes antiques : sarcophages, débris de constructions. La gravure était très superficielle et les agents atmosphériques ont à peu près achevé d'effacer cette inscription : c'est grand dommage, car on aurait probablement pu en tirer d'intéressants détails sur la topographie de la Damascène.

Je reproduis ma copie telle quelle : elle renferme beaucoup d'incertitudes qu'il n'a pas été possible de faire disparaître, malgré un examen prolongé de la pierre.

Δ ΟΚΛΗΤΙΑΝΟϹ
Κ ΑΞΙΜΙΑΝΟϹΒΒ
Κ ΝϹΞЄΝΤΙΟϹ
Κ ΙΑΝΟϹ
ΚΑΙϹΑΡЄϹ
ΝΔΙΟΡΙΖΙΟΝΤΑ
ΑΠ Ϲ ΟΓΙ ΔΑΡΩΝ
Κ ΟΨΙΑΚΩΒϹΗΟΒЄΝΑϹ
Ϲ ΡΙΧΘΗΚЄЄΚΑΙ
Α ΥϹΑΝΟΡΟΝ
ΔΙЄΛΨΟΥϹ ΑΤΟΝ
ΤΟΥΤΟΥΔΙΑϹΗ

(1) *Rev. archéol.*, 1877, I, p. 58-59.
(2) Cf. v. g. *Rev. archéol.*, 1884, II, p. 275, n° 26.
(3) *Rec. d'archéol. or.*, V, p. 27.
(4) Kaibel, n° 438.
(5) *Rev. Biblique*, V, p. 617.

Lig. 3.—Le Ξ est très douteux. —Lig. 6.— ΖΙΟΝΤΑ : l'Ι n'est pas sûr : ce ne doit être qu'un accident de la pierre. — Lig. 7. —le C est douteux : ce peut-être la moitié d'un ω.— Lig. 8. —Le C n'est pas sûr. — Lig 9.— ΚЄ incertain. — Lig. 11. — Ψ incertain.

Cette inscription est en tous points comparable à celles de Namr (1) et de ʿAqrabâ (2), relatives à des travaux de bornage, effectués sous la tétrarchie. Grâce à cette similitude, nous pouvons restituer certaines parties de notre texte avec une entière certitude.

[Δεσπόται ἡμῶν ?] Δ[ι]οκλητιανὸς κ[αὶ Μ]αξιμιανὸς (Σεβαστοὶ) κ[αὶ Κω]νσ(τ)έντιος κ[αὶ Μαξιμ]ιανὸς. [ἐπιφ(ανέστατοι)] Καίσαρες [λίθο]ν διορίζ ι)οντα ἀπ[ὸ κώμης] Γι[ν]δάρων (?)....... σ[τη]ριχθῆ(ν)ε ἐκαί(λ)[ε]υσαν (φ)ρον[τί]δι ЄΛΨΟΥC ΑΤΟΝΤΟΥ τοῦ διασημ[οτάτου]....

Ainsi, ce texte vient s'ajouter à la série d'inscriptions analogues (3), datées de la tétrarchie, qui ont amené M. Dussaud à supposer, avec beaucoup de vraisemblance, que Dioclétien aurait fait exécuter en Syrie une vaste opération cadastrale, destinée à servir de base à une nouvelle répartition de l'impôt. Malheureusement la partie de ce texte qui serait la plus instructive est justement la moins lisible : les texte de Namr, de ʿAqrabâ, de Doliche, de la route de ʿAtîl à Es-Souwaidâ nous fournissent d'utiles indications géographiques ; l'inscription de Djermâna contenait au moins deux toponymes, mais un seul est à peu près lisible ἀπ[ὸ κώμης] Γι[ν]δάρων (4). Toutes les autres bornes semblables marquent la limite entre κῶμαι et μητροκωμίαι peu distantes ; puisque le texte de Djermâna se trouve encore à peu près *in situ,* c'est dans la banlieue de Damas qu'il

(1) Publiée par M. Clermont-Ganneau, *Rev. archéol.*, 1884, II, p. 262 (=*Rec. d'archéol. or.*, I, p. 3, n° 1) et J. H. Mordtmann, *Arch.-epigr. Mittheil. aus Œsterr.*, VIII, p. 180, n° 1; cf. *Inscriptiones graecae...* III, 1252.

(2) Dussaud et Macler, *Mission dans les régions désertiques...*, p. 298, n° 175 = *Inscriptiones graecae...* III, 1112 ; cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'archéol. or.*, V, p. 396.

(3) Cf. Dussaud et Macler, *ibid.*, p. 247. n° 23 *a* et *b*. (= *Inscriptiones graecae...* III, 1278) ; Chapot, *Bull. de corr. hell.*, XXVI, (1902), p. 208 (= *Inscriptiones graecae...* III, 1002 ; cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'archéol. or.*, V, p. 386.

(4) Cette leçon semble la plus plausible: je n'ai rien pu relever entre le ι et le δ ; faudrait-il lire seulement Γιδάρων, ou encore Γι[δ]δάρων, ou même (Τ)ι[ν]δάρων ou [Τ]ιδάρων ?

faut rechercher la κώμη Γι[ν]δάρων (?) : malheureusement je ne trouve pas d'identification plausible (1).

§ 5. — Inscriptions de Sanamein.

20. — Bloc de basalte (long., $1^{m},40$; larg., $0^{m},40$; épais., $0^{m},15$). Les grandes lettres, formant la partie gauche du texte, sont en relief et ont de 7 à 8 centimètres ; les petites, gravées dans le cartouche de droite, sont en creux ; un second cartouche, à gauche, ne présente aucune trace de caractères.

Cette inscription a d'abord été signalée, en 1902, au P. S. Ronzevalle par M. F. Bernard, qui lui en remit une copie fort soigneuse. Deux jours après, le Père recevait la visite d'un bédouin, qui avait fait transporter la pierre à Beyrouth et en apportait un estampage rudimentaire, obtenu par lui-même sur une pièce de toile blanche qu'il avait appliquée contre les lettres, préalablement enduites d'un badigeon noirâtre. L'arabe prétendait rentrer largement dans ses frais de transport et placer avantageusement sa pierre, qu'il prenait pour un monument de valeur : il en demandait 200 francs. On put du moins apprendre de lui que le bloc formait le linteau d'une porte et qu'il n'y avait aucune trace d'édifice important dans les environs immédiats.

Quelque temps après, nouvelle copie, envoyée de Ṣour, par M. Farah ; mais sans indication de provenance, ni autres renseignements d'aucune sorte. Enfin M. T. Asfar m'a récemment communiqué une nouvelle copie de la pierre qui se trouve encore à Beyrouth, dans la maison d'un orfèvre. Il est probable que le bédouin de Ṣanamein a dû se défaire à bas prix de son bloc, trop encombrant pour être remporté et même pour échapper à la surveillance de la police. — La lecture n'offre aucune difficulté.

ΓΑΦΑΛΑϢΙΜ	CABA
ΟΑΙЄΡΟΥΜ	OCANN
ΝΗΜΑΤΟC	ΗΛΟΥ
— ЄΝЄΚΑ —	ΤЄΧΝ
	ЄΙΤΗC

(1) Il est évident qu'il ne saurait être question de *Gindarus*, dans la Syrie du Nord.

Γαφάλωι Μοαιέρου μνήματος ἕνεκα. (1)
Σάβαος Ἀννήλου τεχνείτης.

Γάφαλος, Μοαίερος (var. Μόγαιρος, Μαγέαιρος, Μοέαρος), Ἄννηλος (var. Ἄνηλος), Σάβαος sont des noms propres fréquents dans l'onomastique nabatéo-arabe (2).

Il semble probable que le personnage, en l'honneur duquel cette inscription a été gravée, est le même que celui du n° 2446 de Waddington.

[Γ]άφαλος Μοαισίο[υ]. ε.... ω οἰκοδόμησεν ἀπὸ θεμελίων μέχρι τέλους. (3)
Car il est bien probable qu'il faille corriger paléographiquement ΜΟΑΙCΙΟΙ en ΜΟΑΙΕΡΟΥ.

La présence d'une signature d'artiste (d'architecte) n'est pas tout à fait dénuée d'intérêt (4).

21. — Sur une base dont la moitié supérieure manque ; pierre basaltique : provenance, Ḥauran. Actuellement à Damas, chez le D^r^ Ch. Popolani.

ΙΙΝΚΟΝΧ
Ι ΝCΥΝΤΗ
ΑCΕΙΚΑΙ
ΤΗΝΕΙΚΗ
ΕΞΙΔΙωΝΑΝ
ΕΘΗΚΕΝΕΥCΕ
Βω

La partie supérieure des lettres de la première ligne est fortement endommagée et le Χ est difficile à reconnaître.

---

(1) Cf. la même formule, dans un texte de Rimet el-Luhf : Μαλείχαθος Ἀμέρου τοῦ Γαφάλου ἱε[ρ]εὺς οἰκοδόμη(σεν) μνήματος ἕνεκα. *PEF*, 1895, p. 267, n° 123.

(2) Cf. Waddington, *passim*. Les mêmes noms se rencontrent dans beaucoup d'autres textes du Ḥauran et du Ṣafâ.

(3) Cf. d'ailleurs la copie d'Ewing (*PEF*, 1895, p. 157, n° 109) qui donne Γαφλος (sic) Μοαιέρου (= *Inscriptiones graecae*... III, 1176).

(4) Cf. Waddington, n^os^ 2602, 2683, toutes deux chrétiennes ; *C.I.L.* III, S., 14162² ; cf. p. 2328⁷⁴ (= *Inscriptiones graecae*... III, 1074). Le même terme revient ailleurs, mais non plus comme signature, v. g. à Tarba : Ἀντίοχος καὶ Πάλμας, υἱοὶ Μαυρεια, τεχνῖται ἐξ ἰδίων ἀνέστησαν τὴν θύραν εὐσεβοῦντες. Cf. Dussaud et Macler, *Voy. archéol. au Ṣafâ*, p. 150, n° 16.

Lig. 4. — l'H et le N sont liés.

.... τὴ]ν κόνχ[η]ν σὺν τῇ [β]άσει καὶ τῇ νείκῃ ἐξ ἰδίων ἀνέθηκεν εὐσεβῶ[ν].

Cette base supportait donc une Victoire, dans la niche (κόγχη) que le donateur avait fait construire à ses frais, pour en faire hommage, en témoignage de sa piété, à un dieu malheureusement inconnu.

On peut rapprocher de ce texte deux inscriptions de Ṣanamein qui relatent aussi des offrandes de Victoires : peut-être y a-t-il là un indice de provenance pour le texte qui nous occupe :

Waddington, 2413 *j*... τὴν θύραν σὺν νεικαδίοις καὶ μεγάλῃ Νείκῃ... ἐκ τῶν ἰδίων κατ' εὐσέβειαν (ἀν)έθηκαν.

Dittenberger, *Orientis graeci inscr. sel.*, 426... Μ]αββογαῖος Φίλω[νος καὶ οἱ] υἱοὶ οἰκοδόμησαν [τὴν θύ]ραν σὺν νεικαδίοις κα[ὶ λεοντ]αρίοις καὶ τὰ θυρώμα[τ]α ἔστησαν Διὶ κυρίῳ ἐκ τῶν ἰδίων εὐσεβείας χάριν . (1)

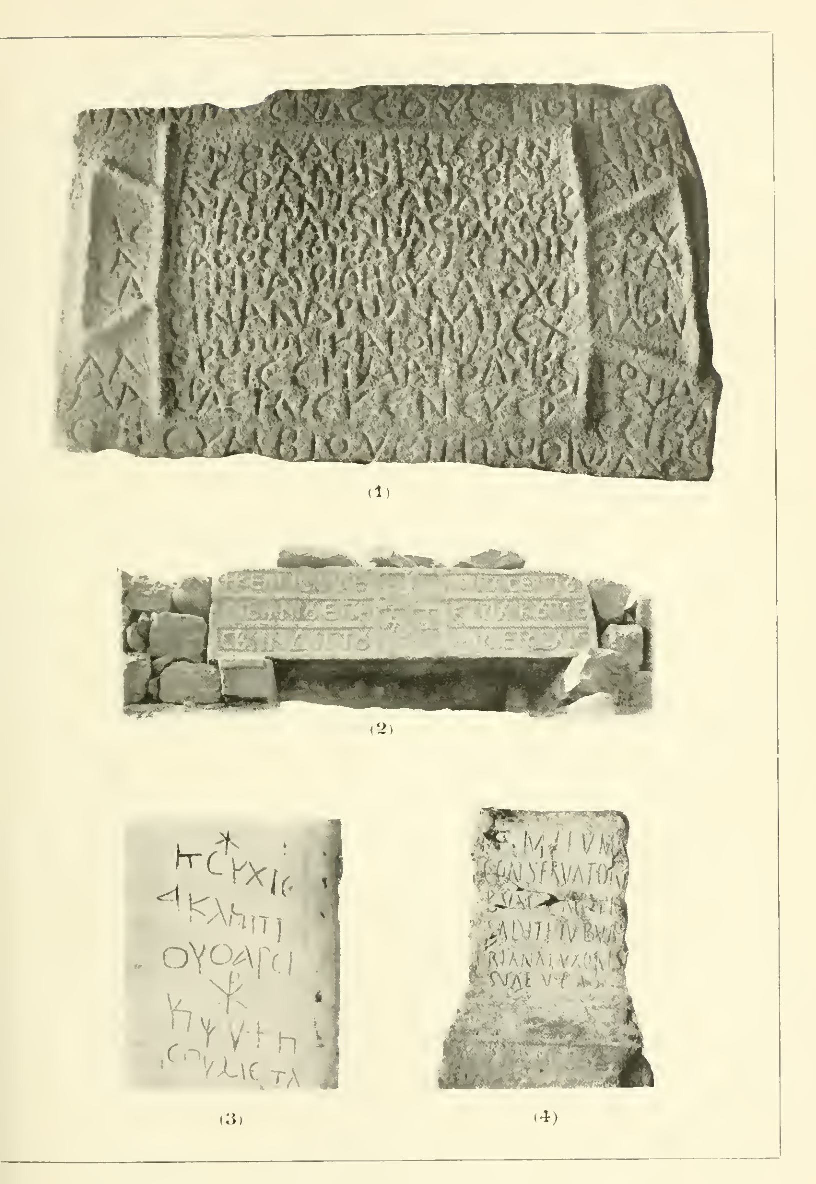
§ 6. — Epitaphe de Tannelos (Hauran).

22. — Dalle de pierre basaltique ($0^m,77 \times 0^m,50$) photographiée et estampée à Damas chez le médecin militaire Théogénès Bey. L'année dernière, la pierre se trouvait dans le commerce à Beyrouth ; elle a été depuis offerte par M. M. Baroudy au musée de l'Université américaine (*Syrian protestant College*) de Beyrouth.

Le texte (Pl. I, 1) comprend deux parties : une épitaphe et une indication relative à la construction du tombeau. L'épitaphe occupe le cartouche et déborde un peu en dehors : la 4ᵉ ligne se poursuit dans l'oreillette droite, les lignes 8, 9 et 10 s'achèvent hors du cadre. La seconde partie de l'inscription est gravée sur le bandeau au-dessus du cartouche, se continue au-dessus de l'oreillette droite, puis revient à gauche et se termine au-dessous du cartouche. Les exemples analogues d'enchevêtrement de lignes ne sont pas rares dans les inscriptions syriennes de basse époque.

---

(1) Cf. encore, à Ṣanamein... τὴν Τυχέαν σὺν τῇ κόνχῃ πατρίδι χρυσῷ ἐκόσμησεν. Waddington, 2413 *h* ; cf. *PEF*, 1895, p. 59, n° 47 *a*. — A 'Ahry, [Ζή]νων τὴν βάσιν μετὰ τῶν ἐρωταρίων ἐκ τῶν ἰδίων ἐποίησεν. *PEF*, 1895, p. 154, n° 100.



(1)

(2)

(3)

(4)

INSCRIPTIONS INÉDITES DE SYRIE



Bien que les caractères soient très irréguliers et la gravure tout à fait négligée, ce texte se lit assez aisément et est assez clair. Je le transcris en laissant de côté deux difficultés, sur lesquelles il y aura lieu de revenir.

Dans le cartouche :	A droite :
ЄΝΘΑΔЄΤΗΝΙЄΡΗΝ	
ΚЄΦΑΛΗΝΚΑΤЄΘΑΨ	
ΑΝΑΠΑΝΤЄϹΑΝΔΡΟϹΑΡ	
ΙϹΤΗΟϹΤΑΝΝΗΛΟΥΜΛΑЄΙΧ	ΘΟΥΟΚΑΙϹΙΓΙΛΛΟΥ
ΙΟΑΟΟϹΠΟΤΟΔΥΡΟΜЄΝΗΝ	
ЄΗΝΠΑΤΡΙΔΗΡΥϹΑΤΟΧЄΡ	
ϹΙΝΑΝΔΡѠΝΥΠЄΧ	
ΘΡѠѠΝΚΑΙΟΙΗΜЄΙΒЄ	ΤΟΠΑ
ΤΡЄΙϹϹΗΜΑΤΟΔЄΟΙ	ΤЄΥΞΑ
ϹΑЄΙΝЄΚЄΝЄΥЄΡ	ΓЄϹΙΗϹ

Au-dessus et au-dessous du cartouche :

ΙΑΝΝΗΛΟϹΝΑϹЄΟΥЄΠΟΙΗϹЄΝΤΟΜΝΗΜΙΟΝ
ΜЄΤΑϹΑΛΑΜΑΘΗϹΥΜΒΙΟΥЄΠΙΤѠΘΙѠΛ

Ἐνθάδε τὴν ἱερὴν κεφαλὴν κατέθαψαν ἅπαντες
ἀνδρὸς ἀριστῆος Ταννήλου Μ(α)λειχΙΟΑΟ....
ὅς ποτ' ὀδυρομένην ἐὴν πατρίδ' ἠρύσατο χερσὶν
ἀνδρῶν ὑπ' ἐχθρώων καὶ οἷ ἠμείβετο πατρεὶς
σῆμα τόδε, οἷ τεύξασά εἵνεκεν εὐεργεσίης.

[Τ]άννηλος Νασέου ἐποίησεν τὸ μνημῖον μετὰ Σαλαμάθη(ς) συμβίου ἐπὶ τῷ ΘΙѠΛ

La première difficulté réside dans le complexe Μ(α)λειχιοαο (lig. 4 et 5) et les 15 lettres, gravées, sur quatre lignes, dans l'oreillette droite du cartouche, qui n'ont pas trouvé leur emploi. Faute de mieux, je proposerais de lire Μ(α)λειχ[ά]θου ὁ καὶ Σιγίλλου et laisserais sans interprétation ιοαο : le graveur se serait aperçu d'une erreur et se serait contenté de la corriger en marge, sans chercher à en faire disparaître les traces.

La dernière ligne présente aussi un point obscur. Comme le θ est sûr (estampage), il faut lire Θίῳ= Θείῳ suivi probablement de αὐτοῦ ou αὐτῆς : l'Α est à peu près certain et on distingue une branche de l'Υ.

L'inscription, on l'a dit, se compose de deux parties : l'inscription

funéraire et le texte relatif à la construction du tombeau. De celui-ci, il y a peu de chose à dire : Τάννηλος Νασέου (1) mentionne seulement que, de concert avec sa femme, il a élevé ce monument à son propre oncle (αὐτοῦ) ou à l'oncle de sa femme (αὐτῆς).

Quant à l'inscription funéraire, elle est plus intéressante : le texte est métrique et comprend cinq hexamètres d'une justesse approximative (2). Le sens, plus clair que celui de beaucoup de pastiches analogues, revient à ceci : A Tannelos sa patrie reconnaissante !

Le poète a amplifié ce thème, malheureusement ses développements manquent de précision : nous y discernons seulement que Tannelos, un chef (ou un homme excellent) a arraché des mains d'hommes ennemis sa patrie éplorée ; en retour, celle-ci lui a fait élever ce sépulcre. Ce vague s'explique aisément : si l'on examine de près la poésie, on n'aura pas de peine à remarquer qu'elle est faite de centons de l'*Anthologie*, puisés par le graveur dans son « manuel ». Tous les termes employés sont courants dans la versification funéraire à bon marché :

Cf. v. g. ἀνδρὸς ἀριστῆος ἔργεσι καὶ σοφίῃ (Kaibel, 343,2).
πατρίδα δουλοσύνας ῥύσαθ' (*Anthol.*, VII, 72).
ἐκ Μήδων πατρίδα ρυσάμενος (*Ibid.*, 74). (3)
μορφήεντα λίθου θῆκαν ἀμειβόμενοι (Kaibel, 878, 12). (4)
μητρὶ ἑῇ.... τεῦξεν τόδε σῆμα θανούσῃ (*I. G.*, XIV, 2089).
ἀντ' εὐεργεσίης (Waddington, 2176).

Quant au vers initial, on le retrouve partout sous la forme :

'Ενθάδε τὴν ἱερὴν κεφαλὴν κατὰ γαῖα καλύπτει. (5)

---

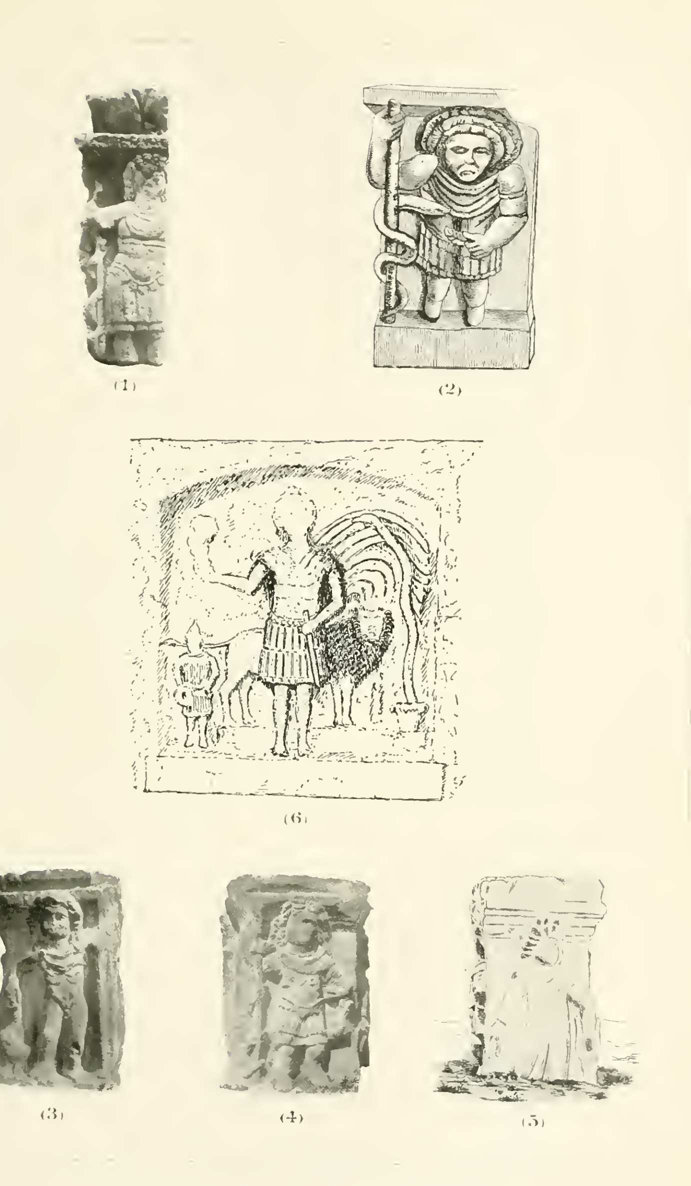
(1) Cf. Νασεάου, Dussaud et Macler, *Voy. archéol. au Ṣafâ*, p. 176, n° 45.

(2) Le poète a voulu faire des vers ; mais n'y a pas plus réussi que le versificateur de Thubursicum Numidarum qui signe son poème : Hos ego Januarius versus formare curavi ! (Cf. *Bull. Antiq. de France*, 1901, p. 210).

(3) Cf. l'inscription pseudo-métrique de Sidon, publiée par Frœhner (*Bulletin archéologique du Musée Parent*, n° 1 (1863), p. 38, n° 15. = *Inscr. graecae...*, III, 1099): τὸν μόνον ἐκ πολέμου Μαύρων ἔμαται (sic) καὶ ψυχῇ πατρίδα ρυσάμενον).

(4) Cf. l'emploi du même mot, dans un sens un peu différent (inscr. de l'*Éltanée* de Madaba) κόπους τε ἀμειβομέ(νου) Σεργίου (*Iahreshefte...* de Vienne. *Beiblatt*, III, col. 21-22).

(5) Cf. *Anthologie*, VII, 3 ; Kaibel, 354, 660, 661 ; *Bull. de corr. hell.*, XXIX (1905), p. 103.



(1) (2) (6) (3) (4) (5)

MONUMENTS RELATIFS AU CULTE D'ESCULAPE



Nous en avons ici une variante moins heureuse. D'ailleurs, tout le morceau trahit une main assez inhabile et rien n'est plus amusant que le contraste entre l'affectation maladroite du poète et la négligence extrême du graveur.

Ce texte, quoiqu'il ne soit pas daté, doit appartenir au V^e ou au VI^e siècle. Bien qu'il soit d'époque aussi basse, rien n'indique qu'il soit chrétien ; cependant on n'y remarque aucun indice positif de paganisme.

§ 7. — Monuments relatifs au culte d'Esculape.

Le R. P. Savignac a publié dans la *Revue Biblique* (1) une dédicace latine extrêmement intéressante. Il est d'autant plus regrettable que les voyageurs, à qui en est due la copie, n'aient pas pu aboutir à une lecture décisive et complète de cette inscription que le cippe, sur lequel elle était gravée, a depuis disparu, enfoui de nouveau ou débité en morceaux pour les constructions. Toutes les recherches que j'ai pu faire, en août dernier, à 'Ammân, sur les indications du R. P. Jaussen, à qui j'avais fait part de la restitution que je comptais proposer pour le début de l'inscription, sont demeurées sans résultat.

Le texte a été depuis complété par M. Cagnat, (*Année épigraphique*, 1905, n° 211) :

[Salu]ti et Aescul[api]o sanctissimis [d]eis Terentius Heraclitus
b(eneficiarius) Claudi(i) Capitolini, pro incolumitate dom[us] divinae
.... soque .... votum solvit.

Cette dédicace à *Salus* et à *Esculape* (2) est la première qui se soit rencontrée dans les provinces de Syrie et d'Arabie, elle est par là-même extrêmement intéressante. Comme, par ailleurs, les monuments relatifs au culte d'Asklépios-Esculape sont assez rares dans ces mêmes provinces et y revêtent une forme particulière, j'ai cru opportun de les réunir et d'en

(1) Cf. *Rev. Biblique*, 1905, p. 93.

(2) Cf. Dessau, *Inscr. latinae selectae*, 3840 (= *C.I.L.*, VI, 30983), 3841 (= *C.I.L.*, VIII, 2579 *a* ; cf. VIII, S., 18089) ; cf. encore G. Wissowa, *Religion u. Kultus der Roemer*, (1902), p. 253-255 ; de Ruggiero, *Dizionario Epigrafico* ; Roscher, Pauly-Wissowa, *s. v.*

former une petite série que les découvertes futures accroîtront vraisemblablement : il serait, en effet, bien étrange que les Romains n'aient pas élevé en Orient, comme ailleurs, plus de monuments en l'honneur d'Esculape; et bien plus étrange encore que, sur la terre où dut se faire d'assez bonne heure l'assimilation de l'Eschmoun phénicien (1) à l'Asklépios grec et à l'Esculape de Rome, on ne retrouve pas plus de traces d'un culte qui ne put manquer d'être populaire.

Les monuments relatifs au culte d'Esculape en Syrie (2) actuellement connus se réduisent à quatre inscriptions et à autant de monuments figurés.

(1°) Inscription d'Arados : Ζεύζων θεῷ 'Ασκληπίῳ ἀνέθηκε. (3)

(2°) » de Douma, épitaphe de... Κάστωρ, ἱερεὺς θεῶν 'Ασκληπίου [καὶ 'Υγιείας]... (4)

(3°) Inscription de Saïda, fragment de dédicace, gravée sur deux lignes, découvert dans les fouilles du temple d'Eschmoun [... Ζ]ήνωνος..... ['Α]σκληπίωι. (5)

(4°) Inscription de Deir-el-Achaïr (versant nord de l'Hermon), connue par des copies qui ne sont pas satisfaisantes (6), et où M. Clermont-Ganneau restitue hypothétiquement : ... ἀ[ρ]χιερέως θε[ῶ]ν ['Υγιείας καὶ 'Ασκληπίου].

(1) Cf. Baudissin (W. W. Graf. v.), *Der Phoenizische Gott Esmun*, *ZDMG*, LIX, p. 459-522 ; LX, p. 245 ; cf. *Orientalische Studien Th. Nœldeke... gewidmet*, 1906, Bnd II, p. 729-755.

(2) Je laisse de côté les traces du culte d'Esculape dans l'onomastique (v. g. 'Ασκληπιόδωρος....) et les représentations monétaires. Il suffit de signaler ici qu' Asklépios-Esculape apparait à Marathos, au revers de deux monnaies de 226 et 224 av. J.-C. (Cf. Rouvier, *Journal internat. d'Archéol. numismatique*, IV, (1901), p. 134, n^{os} 783 et 784 ; à Sidon, au revers d'une monnaie d'Elagabale ou de Sévère Alexandre, (*ibid.*, V (1902), p. 269, n° 1538); à Ptolémaïs-Akka, sur une monnaie de Philippe le Jeune (*ibid.*, IV, p. 227, n° 1054); à Béryte, sur un bronze d'Elagabale (cf. Babelon, *Le Dieu Eschmoun*, dans les *Comptes rendus de l'Acad.*, 1904, p. 231-239).

(3) Renan, *Mission*, p. 37, cf. 850 ; *Philologus*, XIX, p. 136 (Frœhner) ; *Inscr. grecques du Musée du Louvre*, p. 9, n° 6.

(4) Renan, *Mission*, p. 255-256.

(5) *Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft*, 1904, n° 5, p. 38-39, n° 12; cf. pl. IX.

(6) Copies de Girard de Rialle (Waddington, 2558 *b*), Warren (*PEF*, 1870, p. 329), Fossey (*Bull. de corr. hell.*, XXI (1897), p. 64, n° 74), Brünnow (*M. u. N. DPV*, 1898, p. 81, n° 1).

Le groupe des monuments figurés n'est pas plus nombreux, surtout si on en écarte la plaque d'or où sont figurés Esculape, Hygie et Télesphore, trouvée à Saïda sur l'emplacement du temple d'Eschmoun (1).

(1°) Sur l'angle d'un autel provenant du Hauran (2), actuellement au Louvre (Pl. II, 1), bas-relief représentant Esculape en officier romain : le dieu porte une cuirasse à lambrequins et une chlamyde agrafée sur l'épaule droite ; il tient de la main droite une hampe, autour de laquelle s'enroule un serpent ; sur la face adjacente, divinité féminine, vraisemblablement Hygie ; mais ce dernier relief a subi trop de détériorations pour qu'on soit absolument assuré de l'identification.

(2°) Sur une face d'un autel, découvert à Kefr el-Mâ (Pl. II, 2) et décrit par M. G. Schumacher (3), le dieu est représenté de la même façon; mais je ne sais si la feuille que le dessin de Sch. lui met dans la main gauche est bien certaine.

(3°) Au mois d'août dernier, j'ai pu étudier et photographier à Mkeis, un nouvel autel orné d'un bas-relief représentant Esculape. Ce petit autel, de section quadrangulaire, est dressé au milieu d'une cour, autour de laquelle se groupent quelques maisons, à droite de la *Médâfeh* : il mesure $0^m,74$ de hauteur sur $0^m,43$ de largeur (y compris la saillie des reliefs) ; les personnages qui décorent trois de ses faces ont 59 à 60 centimètres de hauteur (4).

Une première face — la principale — est occupée par un Esculape guerrier (Pl. II, 4), portant cuirasse à lambrequins, chlamyde nouée sur l'épaule droite, et la main droite appuyée sur une hampe, autour de laquelle s'enroule un serpent. Sa tête est couronnée d'une luxuriante chevelure

---

(1) Cf. Clermont-Ganneau *Rec. d'archéol. or.*, V, p. 54-55 ; sur le vu de l'original, M. Clermont-Ganneau constata que son authenticité prête à des doutes graves (*ibid.*, p. 396).

(2) Cf. S. Ronzevalle, *Rev. archéol.*, 1905, I, p. 44-45 (fig. 1).

(3) Cf. *ZDPV*, IX, (1886), p. 336 (fig. 118), et *Across the Jordan*, (1886), p. 80 (fig. 33 et 34). Nous reproduisons la gravure de la *ZDPV*.

(4) Il est impossible d'admettre que cet autel soit celui décrit par M. Schumacher (2°). Outre qu'il est bien difficile de supposer que les reliefs de deux des faces aient échappé à M. Sch., les dimensions de l'autel et des figures ne concordent point du tout : l'autel de Mkeis est beaucoup plus petit. Cf. *ZDPV*, IX, p. 336 et 337, où M. Sch. donne des chiffres très précis ; les nôtres sont également certains.

ondulée qui retombe à droite et à gauche en nattes abondantes. Le bras gauche a en partie disparu et la figure a beaucoup souffert.

Les reliefs des deux faces adjacentes représentent, à droite, Apollon (Pl. II, 5), vêtu d'une longue robe tombante, sur laquelle est jetée une chlamyde, agrafée à l'épaule droite ; sa chevelure abondante, dont les mèches flamboyantes se dressent en auréole tout autour de la tête, retombe en boucles sur ses épaules ; il tient, dans la main droite, un attribut indistinct, sa main gauche s'appuie sur une lyre. A gauche, est figuré un Hercule nu (Pl. II, 3), portant chlamyde comme les deux autres dieux et appuyé sur sa massue. A la droite du dieu, un lion (?) de petites proportions, se dirigeant à gauche (pour le spectateur) relève la tête en la tournant vers le dieu.

La face postérieure de l'autel porte une couronne de laurier. Le monument, qui est entier, est anépigraphe.

Nous avons donc, on peut aisément le constater par ces trois répliques, un type local d'Esculape, représenté en officier romain, et ces trois autels témoignent d'un culte d'une certaine importance, dont le dieu était l'objet dans le Ḥauran et le 'Adjloûn (1). Il n'est peut-être pas imprudent de conclure, vu le type adopté pour figurer le dieu, que ce culte lui était rendu par des soldats ou des vétérans fixés dans cette partie de la province de Syrie (2).

(4°) Un dernier monument nous autorisera, semble-t-il, à inférer que ce culte local avait gagné des adeptes plus au nord, dans la Syrie centrale. La mission américaine a découvert près de Shnân, dans le Djebel Rîḥâ une sculpture rupestre fort curieuse, mais dont on ne nous donne pas de

(1) Je ne serais pas éloigné de croire qu'il faille chercher un des centres de ce culte dans la vallée du Yarmoûk : qu'on se rappelle la célébrité dont jouirent les sources sulfureuses d' *Amathe* (cf. Pauly-Wissowa, *s. v.*) qui attirent encore, de nos jours, de nombreux baigneurs à Ḥammé.

(2) A Rome même, la majorité des dévots d'Esculape (cf. *C.I.L.*, VI, 1-20) sont des soldats ou des vétérans ; du reste, le titre *Aesculapius castrorum* (*C.I.L.*, VI, 15 ; cf. Wissowa, *Religion u. Kultus...* p. 255) témoigne du culte spécial qu'il recevait dans les camps et il n'est pas impossible qu'il y ait été adoré précisément sous la forme qui lui est donnée sur les autels du Ḥauran.

reproduction réellement satisfaisante (Pl. II, 6). Voici comment elle est décrite par M. Butler (1) :

« The group in relief presents the figure of a man in armor, very nearly life-size, with a lion standing behind him, a small figure at his right side and a serpent coiling up from a vase at his left... » Le personnage principal est cuirassé et armé d'une courte épée romaine, suspendue à son côté gauche ; le petit personnage est coiffé d'un bonnet pointu, autant qu'on peut le constater sur le dessin un peu sommaire. Nous aurions donc encore ici l'Esculape militaire et Télesphore (?) ; quant au lion, sa présence resterait à expliquer.

§ 8. — Inscriptions funéraires de Kérak de Moab.

Kérak de Moab a déjà fourni quelques inscriptions funéraires, toutes chrétiennes et de basse époque (2). Un seul texte païen a été jusqu'ici découvert dans le château (3). Les quelques inscriptions que j'y ai relevées, en juillet dernier, vont s'ajouter à celles qui y ont été copiées par F. J. Bliss et le Rév. A. Forder. Comme les précédentes, elles sont gravées assez négligemment sur des stèles arrondies par le haut et entourées d'une sorte de gros bourrelet guilloché qui orne le bord de la dalle et limite le champ de la gravure. Une croix, plus ou moins haute, à branches fourchues, coupe généralement par le milieu la première et souvent aussi la seconde ligne du texte.

23. — Fragment brisé de toutes parts. — Chez le curé latin (copie).

ЄN + Θ[illegible]
[illegible]ЄKЄIT[illegible]
[illegible]OΦPONIA
[illegible]HΓ[illegible]

(1) Cf. H. C. Butler, *Architecture and other Arts...*, p. 284, à qui nous empruntons son dessin. Noter que, tout près du Djebel Riḥâ, nous avons un village nommé Bchâmoun, toponyme intéressant, si on le met en corrélation avec la sculpture rupestre représentant un Esculape.

(2) Cf. *PEF*, 1895, p. 371 ; 1900, p. 69-73, cf. p. 249 : cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'archéol. or.*, IV, p. 80-82.

(3) Cf. *Rev. Biblique*, 1896, p. 616.

'Ενθ[άδ]ε κεῖτ[αι Σ]ωφρονία [ζ]ή[σασα ἔτη..]

Autant que j'ai pu m'en assurer, le nom de *Sophronia* est nouveau dans l'onomastique régionale.

24.— Haut., 0m,36 × larg., 0m,32. Chez le curé latin (cop., est.).

ΕΝ✠ΘΑ
ΔΕΚΕΙΤΑΙ
ΓΕCCΙΟCΑΥ
ΞΙΒΙΟΥΖΗC
ΑCΕΤΗΟΕ

'Ενθάδε κεῖται Γέσσιος Αὐξιβίου ζήσας ἔτη οε'.

Le premier nom, Γέσσιος, est romain, et on ne peut s'empêcher d'en rapprocher le nom du procurateur de Judée sous Néron, Γέσσιος Φλῶρος (1). C'est le même nom que nous rencontrons, sous sa forme latine, porté par le décurion de Béryte, *Q. Ges(s)ius Petilianus* (2).

Il est plus intéressant de noter que ce nom était fréquent à Pétra : nous l'y voyons porté par un célèbre médecin sous Zénon (cf. Suidas, *s. v.* Γέσιος), et Etienne de Byzance (*s. v.* Γέα) nous apprend l'origine du nom propre : Γέα, πόλις πλησίον Πετρῶν ἐν Ἀραβίᾳ.... τὸ ἐθνικὸν Γεῖος · ἐν Πέτραις δ' ἐπιχωριάζει κύριον ὄνομα τὸ Γέσιος...

25. — Haut., 0m,41 × larg., 0m,29. Chez le curé latin (cop., est.).

+ΕΝ✠ΘΑΔΕ
ΚΙΤΙΜΑΡΙΑ
ΕΠΙΦΑΝΙΟ
ΖΗCΑCΕΤΗ
+ Λ

'Ενθάδε κῖτι (sic) Μαρία 'Επιφανίο[υ] ζήσας (sic) ἔτη λ'.

Maria est femme ou fille d'un certain *Epiphanios*. Ce nom, qui est rare, se retrouve à Pétra, porté par un sophiste qui enseigna dans sa patrie, puis à Athènes. (Cf. Suidas, *s. v.* 'Επιφάνιος Οὐλπιανοῦ, Πετραῖος, σοφιστὴς παιδεύσας ἔν τε αὐτῇ καὶ ἐν Ἀθήναις.

(1) Cf. encore le syrien Γέσσιος Μαρκιανός. (*Dio Cass.*, LXXVIII, 30,3) et le Γέσσιος, objet de huit épigrammes de l'*Anthologie Palatine* (VII, 681-688).

(2) Cf. *C.I.L.*, III. S., 14384³. D'après les estampages et les photographies que j'ai pris du monument, c'est en effet cette lecture qui semble la plus probable.

26. — Haut., 0m,40 × larg., 0m,24. Chez le curé latin (cop.).

ЄΥ✠ΔΟ
ΞΙΔЄΝΘ
ΔЄΚΙΤЄ
ΖΗϹΔϹΔ
ЄΤΗ Π

Εὐδοξία ἐνθ[ά]δε κῖτε ζήσασα ἔτη π'.

27.—Près de la porte de l'église latine ; haut., 0m,38 × larg., 0m,27 ; lettres soignées de 0m,055, passées au minium (cop.).

ΝΘΑΔΕΙ
ΙЄΓЄωΡΓ
ΙωΔΝΟΥΖ
ϹΔϹЄΤΙΙЄ

[᾿Ε]νθάδε [κεῖτ]ε Γεώργ[ιος] ᾿Ιωάνου ζ[ή]σας ἔτ(η) ιε'.

28. — Chez le curé latin, tête de stèle funéraire encastrée dans le mur, au-dessus de la porte d'un dépôt à bois.

Dans le tympan d'un fronton cintré, croix pattée en relief, accostée de deux oiseaux, la tête inclinée vers le sol. Il n'est pas probable que le sculpteur ait voulu figurer des paons, comme on en retrouve, accostant la croix, dans le Nord de la Syrie ; on dirait plutôt de grosses perdrix, semblables à celles qui pullulent dans toute la région, ou encore des pigeons, des colombes...

Au-dessous, le début de l'épitaphe : ΕΝΘΑΔЄΚ..

29. — Dans une maison chrétienne, proche de l'église latine, stèle encastrée dans un mur : haut., 0m,53 × larg., 0m,28. Croix grecque au milieu de la première ligne (cop.).

ΕΝ ✠ ΘΔ
ΔЄΚΙΤΔ
ΔΟΥΓ
ΟϹЄΥ
ΖΗϹΔϹ
ΙΙ

Un trou a fait disparaître la barre inférieure du *sigma* de la 3e ligne.

᾿Ενθάδε κῖτα[ι] Δοῦ[σ]ος εὖ ζήσας...

Le nom de Δοῦσος est nouveau.

30. — Au séraï, haut., 0m,72 × larg., 0m,26 ; haut. de la partie occupée par l'inscription 0m.36 ; traces de minium dans le creux des lettres (cop.).

ЄΝΘΑ
ΔΕΚΙΤΑΙ
ΜΙΛΙΧΟϹ
ϹѠΖΟΜ
ΕΝΟΥΖΗ
ϹΑϹ ЄΤΗ
ΜΕ

Ἐνθάδε κῖται Μίλιχος Σωζομένου ζήσας ἔτη με΄.

Le nom de *Sozomenos* a été reconnu dans une des inscriptions de Kérak, publiées par Sir Charles Wilson (1). Quant au nom de Μίλιχος, bien qu'il ne soit pas particulier à l'Orient, on ne saurait se méprendre sur son origine sémitique.

§ 9. — L'Inscription circulaire de l'Elianée de Madaba.

31. — L'inscription circulaire de l'Elianée, restituée avec beaucoup de sagacité par le R. P. Séjourné (2), avec moins de bonheur par le professeur Kalinka, d'après la copie du Dr Alois Musil (3), est maintenant à peu près entièrement dégagée. J'ai pu l'étudier à loisir, à la fin de juillet dernier ; depuis, elle a été publiée avec fac-similé dans la Νέα Σιών, revue (en grec) du Patriarcat orthodoxe de Jérusalem (Juillet-Août 1905, p. 450) par l'archimandrite Mélétios Metaxakis (4), qui serait l'auteur de la fouille qui a permis d'avoir enfin le dernier mot sur ce texte curieux.

Comme la Νέα Σιών n'est guère répandue, je reproduirai ici ma lecture. L'inscription se trouve actuellement à couvert, dans une petite chambre

---

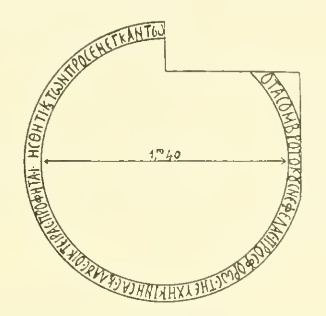
(1) *Rec. d'archéol. or.*, IV, p. 80-81 : Ἐνθάδε κ(εῖται) (Σ)ωζόμ(ε)νος Βορίχ(ου) ζήσας ἔτη λ΄.

(2) *Rev. Biblique*, 1897, p. 654.

(3) *Jahreshefte....* de Vienne, *Beiblatt*, III (1900), col. 21-22.

(4) *Rev. Biblique*, 1906, p. 131.

récemment construite, servant de divan et donnant de plain-pied sur la cour, où s'effrite la grande inscription en mosaïque. Le constructeur ne s'est guère préoccupé de la conserver dans son intégrité : quelques lettres se trouvent en partie engagées sous le seuil et le chambranle droit de la porte recouvre un assez important segment du cercle (à peu près 1/8e ou 1/9e). Le diamètre du cercle inscrit est de $1^{m},40$, la bande comprise entre les deux circonférences concentriques a $0^{m},20$ de largeur ; les lettres, élégantes et allongées, noires sur fond blanc, ont $0^{m},13$ de hauteur.



Ainsi, le mur n'a coupé que la finale ; elle nous est connue, d'ailleurs, en partie, par les copies du R. P. Séjourné et du Dr Musil (1).

La première donne NSTHCTA ... ЄωCTAYTS

La seconde, NSTACωCTAYTS

Il ne semble pas (2) que l'archimandrite Mélétios ait pu arriver à éclaircir cette finale, et on en est réduit aux suppléments du R.P. Séjourné (καὶ) τῆς τα[πεινῆς πόλ]εως ταύτ(ης) ; d'ailleurs, cette restitution semble garantie par la finale de la grande inscription :... καὶ τῷ ταπεινῷ ἀστέει τούτῳ...

La partie visible du texte est parfaitement conservée; il n'y a qu'une lacune de deux lettres après ΠΡΟΦΗΤΑ.

Ce mot est suivi d'un point séparatif, puis d'une haste verticale, après

(1) Le fac-similé soigne, exécuté, en 1897, par A. Pavloskij et N. Kluge (*Izvestija russkago archeologiceskago Instituta W. Constantinopole*, t. VIII, p. 100) est moins complet encore que les lectures des deux premiers voyageurs.

(2) Si j'en juge, du moins, par la transcription de la *Revue Biblique* que j'ai seule sous la main.

laquelle la mosaïque présente une dépression : il semble qu'elle ait été réparée, sur ce point, dans l'antiquité, en cubes blancs, sans qu'on ait cherché à refaire les deux caractères emportés par un accident.

L'inscription se lisait donc :

Ὁ τὰς ὀμβροτόκους νεφέλας προσφόρως τῇ εὐχῇ κινήσας κ(αὶ) λαοὺς οἰκτείρας, προφῆτα, [μν]ήσθητι κ(αὶ) τῶν προσενεγκάντων (καὶ) τῆς τα[πεινῆς πόλ]εως τάυτ(ης).

Le grand texte de l'Elianée est à peu près perdu : il sert de pavement à une cour sans cesse traversée par des bestiaux, et le moindre coup de balai enlève par douzaines les cubes de la mosaïque. Actuellement, il en subsiste à peine un tiers et bientôt ces restes seront dissipés : heureusement nous en possédons une excellente reproduction photographique et une copie qui rectifie, sur certains points de détail, celles du R.P. Séjourné et du Dr Musil (1).

32. — Sur un fragment de marbre, encastré dans la mosaïque de la cour, une croix suivie de quelques lettres : la haste du Ρ est coupée du signe abréviatif +ΘΕΟΔΩΡ Θεοδώρ(ου)

§ 10. — « Kellion » de Deïr el-Ferdîs.

33. — Deir el-Ferdîs, à 20 kilomètres au S.-O. de Ḥama. Ancien linteau de porte, actuellement encore employé comme linteau, posé sur deux murs en pierres sèches (Pl. I, 2). L'inscription a trois lignes, en relief, séparées les unes des autres par des traits, également en relief. Au centre du linteau, coupant les trois lignes du texte, grande croix en relief, accostée de l'Α et de l'Ω (Photographie de M. Garcia, ingénieur chef de section sur la ligne Ḥoms-Ḥama, 1901).

+ΚΕΛΙΝΔΙΑΦΕΡΟΝΤΑϹΕΡΓΙΟΥ
ΛΙΒΑΝΙΟΥΕΠΗΚΥΡΙΑΚΟΥΠΡΕ
ϹΒSΙΝΔSΓΤΟΥΑΙΛΕΤΟΥϹΧΜΓ

Lig. 3 — Le Γ final est lié au Μ.

Κελιν est très vraisemblablement une graphie incorrecte de Κελλίον ;

(1) Cf. Pavloskij et Kluge, *l. c.*, p. 99, et pl. XI, 1.

le solécisme διαφέροντα pour διάφερον n'est pas surprenant ; cf., d'ailleurs, σόριν διαφέροντα Ἑλλαδίου (Renan, *Mission*, p. 350). Ἐπηκυριακοῦ πρεσβ(υτέρου) est susceptible d'une double interprétation : j'avais tout d'abord songé à y reconnaître un titre ecclésiastique, appliqué à Sergios, fils de Libanios, qui aurait été ainsi qualifié de ἐπ(ι)κυριακὸς πρεσβ(ύτερος) ; mais pareil titre est inconnu dans la hiérarchie orientale de l'époque et, bien que κυριακή (1) et surtout κυριακόν permettent d'entendre, sous le titre de πρεσβύτερος ἐπικυριακός, un prêtre attaché au sanctuaire, quelque chose comme un « desservant de paroisse », il n'y a pas lieu, je crois, de retenir cette nouveauté : c'est d'ailleurs l'avis concordant de M. Lucas et de M. Prentice, dont l'autorité en matière d'épigraphie syrienne est connue de tous.

Il faut donc ne voir, dans κυριακός, qu'un nom propre : ἐπ(ὶ) Κυριακοῦ πρεσβ(υτέρου) ne sera, dans cette hypothèse, qu'une sorte de date par éponyme (?) ecclésiastique.

La date 911 (2) est à calculer d'après l'ère des Séleucides, ce qui donne 599/600 ap. J.-C. ; or, la 3e indiction commence le 1er septembre 599.

L'inscription se lira donc :

+ Κελ(λ)ί(ο)ν διαφέροντα (sic) Σεργίου Λιβανίου. Ἐπ(ὶ) Κυριακοῦ πρεσβ(υτέρου), ἰνδ(ικτιῶνος) γ' τοῦ αιϑ' ἔτους. ΧΜΓ (3).

Ainsi, c'est l'inscription de construction ou de fondation d'un Κελλίον. Du Cange a réuni beaucoup de textes sur la Κέλλα et le Κελλίον : il en ressort que le κελλίον désigne soit la cellule dans un monastère, soit la rési-

(1) Dans cette hypothèse, ἐπικυριακός (πρεσβύτερος) serait, dans une certaine mesure, défendu par l'analogie de l'ἐφημέριος.

(2) Le signe ᴪ a été récemment étudié par M. Lucas (*Byz., Zeitschrift*, XIV (1905), p. 16-17). Ce savant a établi que, dans certains cas, le signe ne doit pas être pris pour un *sampi* (900), mais pour un *psi* (700) inversé. Ici, il n'y a pas de doute à avoir : l'indiction ne concorde que si nous donnons au ᴧ la valeur du *sampi*.

(3) Il n'y a pas lieu de revenir ici sur la question si débattue de l'interprétation du ΧΜΓ, cf. v. g. *Dictionnaire d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, t. I, col. 180-182 ; *ibid.*, 1690-1696 ; *Revue des Etudes Grecques*, 1904, p. 350-360 : « *Isopséphie* » (Perdrizet) ; *Berliner philol. Wochenschrift*, 1906, col. 381-384 : « *Christus, Michael, Gabriel* » (Eb. Nestle) ; *ibid.*, col. 510 : ΧΜΓ (Albrecht Dieterich).

dence d'un anachorète isolé, très souvent aussi une simple chambre (δωμάτιον, οἶκος παστός). Nous ne pouvons donc pas décider si Sergios était un moine, un anachorète, ou un simple laïque : cette dernière supposition expliquerait peut-être même pourquoi le propriétaire du κελλίον indique son patronymique.

Le texte de Deir el-Ferdîs, qui mentionne le premier κελλίον connu dans la Syrie du Nord, est encore intéressant à un autre chef. Le nom de Κυριακός (et Κυριακή) s'est rencontré assez souvent dans les inscriptions de la Syrie et de la Palestine. Comme Σαββατικός (var. Σαββατιανός, Σαβάτιος), *Venerius, Veneria...*, ce doit être un de ces noms que M. Littmann appelle des *Birthday-names,* donnés à des enfants en mémoire du jour de leur naissance (1). Il n'est pas invraisemblable que les anciens aient cherché à fixer de telles coïncidences : nous en avons une preuve curieuse dans une inscription de Syracuse. C'est l'épitaphe d'une dame nommée Κυριακή (née sans doute un dimanche), tombée malade un dimanche et morte à pareil jour.

Ἡμέρᾳ κυριακῇ δεσμευθεῖσα ἀλύτοις καμάτοις ἐπὶ κοίτης,

ἧς καὶ τοὔνομα Κυριακή, ἡμέρᾳ κυριακῇ παντὸς βίου λύσιν ἔσχε (Kaibel, 737).

§ 11. — Inscriptions chrétiennes de Beyrouth.

34 et 35. — Plaque de marbre blanc ($0^m,30 \times 0^m,17$) ; incomplète au bas : il ne doit pas y manquer plus d'une ligne ; gravée sur les deux faces (estampages de M. T. Asfar). J'ai fait reproduire l'estampage de la face la plus curieuse (Pl. I, 3).

1re face.

ΗϹΥΧΙ
ΟϹΚΑΙ
ΑΡΤЄ
ΜΙΟϹ
ΑΔЄΛΦ
ЄΝΘΑΚΑ
ΤΑΚЄΙΝ
. . . .

(1) *Publications of an American archaeological Expedition to Syria. — Part IV. Semitic Inscriptions*, by Enno Littmann, (1905), p. 44 : M. Littmann y étudie spécialement les vocables parallèles en syriaque, tels que Bar-ḥab-be-Shabbâ = « sundayson ».

Ἡσύχιος καὶ Ἀρτέμιος ἀδελφ(οὶ) ἔνθα κατάκειν[ται].

2e face. Chrisme

HCYXIC
ΔΚΛΗΠΙ
OYOAPCI
Chrisme
HΨV+H
COYΜΕΤΑ

Ἡσύχις Ἀκληπίου (sic) (θ)άρσι.
ἡ ψυχή σου μετὰ [τοῦ θεοῦ ?]

Il est impossible de discerner si Ἡσύχις est ici un nom de femme (cf. v. g. *C.I.G.*, 6457 : Εὐγένις καὶ Ἡσυχὶς τέκνῳ...) ou un nom d'homme, tel que Εὐπρέπις, Συμμάχις, Ἀσκλήπις Ἰανουάρις... La formule ἡ ψυχή σου μετὰ... est nouvelle dans l'épigraphie chrétienne de la Syrie et de la Palestine : j'aurai à m'en occuper dans un prochain travail sur le formulaire des inscriptions chrétiennes de ces provinces. Elle peut se compléter, comme nous le proposons, par [τοῦ θεοῦ] ; on pourrait aussi songer à ἡ ψυχή σου μετὰ [δικέων](1).

Il est probable que la première des deux épitaphes est païenne : elle ne présente, du moins, aucun indice positif de christianisme et la désignation ἀδελφοί donnée aux deux défunts paraît bien ne rien avoir affaire avec le titre fraternel que se donnaient entre eux les premiers chrétiens (2).

La seconde, par contre, est chrétienne, en dépit de la survivance de la vieille formule païenne θάρσει : le chrisme y est gravé deux fois (3). Ce fait mérite l'attention, vu la rareté du chrisme en Orient et particulièrement en Phénicie.

Il n'est pas difficile de juger que cette seconde inscription est postérieure à la première : le caractère nettement chrétien et la paléographie

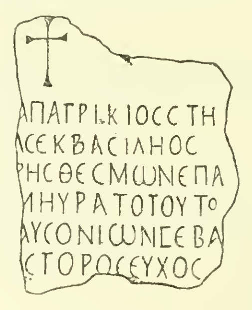
(1) Cf. *C.I.G.*, 9580 : μετὰ δικέων ἡ ψυχὴ αὐτοῦ.

(2) On pourrait aussi rappeler que ce nom était donné à tout moine faisant partie d'une communauté. Cf. v. g. *Bulletin de la Soc. archéol. d'Alexandrie*, n° 8 (1905) p. 16.

(3) Il est probable, bien que le témoignage de l'estampage ne soit pas décisif sur ce point, que le premier chrisme devait être du même type que le second : un éclat du marbre aura fait sauter la bouche du P.

qui trahit une époque assez basse en sont des preuves suffisantes. La négligence de la gravure n'est pas elle-même sans intérêt. La forme de l'Η et du l'Χ sont particulièrement à remarquer ; notamment, à la 4e ligne, l'Η affecte une forme tout à fait insolite ; mais il est visible que cela doit résulter d'une erreur : le graveur a dû commencer par écrire un *upsilon* qu'il a ensuite cherché à corriger. Le *chi* cruciforme s'est déjà rencontré en Chypre(1) et en Syrie(2) ; la même forme peut aussi, dans l'occurrence, représenter le *psi* (3) et même le *phi* (4).

36. — Bloc de calcaire compact bien poli ($0^m,35 \times 0^m,45$), incomplet à droite et surtout à gauche ; belle gravure d'époque chrétienne. La pierre provient des excavations pratiquées sur l'emplacement de l'ancienne église St Georges des Grecs orthodoxes et des Maronites, qui avait succédé à une église byzantine : nous avons visité les tranchées, vraie mine de pierre de taille. On y distinguait encore des assises byzantines et, plus bas dans la fouille, des couches de tessons romains.



Au-dessus de la 3e lettre de la première ligne, belle croix latine pattée. La 2e lig. commençait par un Α dont il reste un jambage ; un blanc, après la dernière lettre, donne à croire que cette ligne était complète de ce côté.

---

(1) Cf. v. g. *Rev. archéol.*, 1875, I, p. 96, n° 25.

(2) Cf. v. g. Waddington, 2089.

(3) Cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'archéol. or.*, V, p. 58. Le *psi* cruciforme est fréquent sur les « tablai » égyptiennes. Cf. v. g. *Rev. archéol.*, 1875, I, p. 180, n° 51 ; 231, n° 58, etc.

(4) Cf. Le Blant, 750 *inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues*, dans les *Mémoires de l'Académie...*, t. XXXVI, 1re part., nos 79, 282....

Lig. 3. — Au début, boucle de B ou de P.

Lig. 4. — Au début, seconde moitié d'un M ; à la fin, commencement d'un M ou d'un N.—Lig. 5.—Au début, haste oblique appartenant à un A.

..... α Πατρίκιος στη....

... ας ἐκ βασιλῆος....

.... ρ(?)ης θεσμῶν ἐπα....

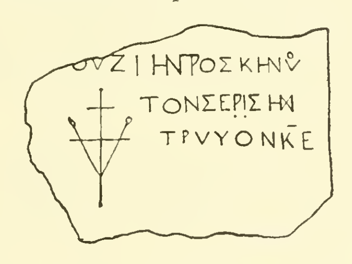
... μ' ἦρατο τοῦτον (?)...

.... Αὐσονίων σεβα[στοῦ ? ...]

.... στορος εὖχος.

Ce texte est trop mutilé pour qu'on puisse en tenter la restitution ; il est même difficile d'y découvrir un sens suivi. Notons la mention d'un πατρίκιος. L'inscription était métrique, semble-t-il.

37. — Du même endroit, provient un autre fragment, portant trois lignes de caractères trapus, négligés ; nombreuses ligatures. La pierre est complète à droite ; elle semble incomplète en haut.



Lig. 2. —Le P est douteux ; l'M final pourrait être un N. A gauche, au-dessous de la première ligne, croix patriarcale à double branche transversale, accostée de la lance et du roseau portant l'éponge.

§ 12. — Inscriptions funéraires de Saïda.

38 - 43. — Cippes funéraires provenant des nécropoles de Saïda ; type ordinaire : dé cubique, surmonté d'une colonnette couronnée de feuillage ou de bandelettes. Les nos 3-6 se trouvent dans la maison de M. Ferrân.

ΚΥΡΙΛΛΑ ΧΡΗΣΤΗΚΑΙ ΑΛΥΠΕΧΕ ΡΕΖΗCΑCΑ ЄΤΗ ΚЄ	ΕΥΠΡΕΠΙΑЄΤ ⲰΝ Κ ΖΗC ΑCΑ ЄΤΗ Κ	ΑΒΑΒΟΥC ΟΚΑΙΕΥΧΗC ΧΡΗCΤΕΧΑΙΡΕ ΖΗCΑCΕΤΗΚΕ
ΑΠΟΛΛΟ ΔⲰΡΕΧΡΗC ΤΕΧΑΙΡΕ	ΔΗΜΗΤΡΙΕ ΧΡΗCΤΕΧΑΙ ΡΕΖΗCΑCΕΤΗ ΚΕ	ΔΟΜCΑΤΟΡ ΝЄΙΛΑΧΡΗCΤ ΗΚΑΙΑΛΥΠЄΖ ΗCΑCΑ ЄΤΗ ΞΖ

1. — Κυρίλλα χρηστὴ καὶ ἄλυπε χερε, ζήσασα ἔτη κε'.

2. — Εὐπρεπία ἐτῶν κ', ζήσασα ἔτη κ' (sic).

3. — Ἀβαβοῦς ὁ καὶ Ευχης (= probablement Εὐτύχης) χρηστὲ χαῖρε, ζήσας ἔτη κε'.

4. — Ἀπολλόδωρε χρηστὲ χαῖρε.

5. — Δημήτριε χρηστὲ χαῖρε, ζήσας ἔτη κε'.

6. — Δομ(ετία) Σατορνεῖλα χρηστὴ καὶ ἄλυπε, ζήσασα ἔτη ξζ'.

Du nom d'homme Ἀβαβοῦς il faut rapprocher le nom de femme Ἀθαβοῦς, déjà relevé sur une des stèles funéraires de mercenaires grecs à Sidon (1). D'ailleurs ces noms en-οῦς semblent y avoir été particulièrement fréquents (cf. *infra*).

Le nom de Σατορνίλα a déjà été rencontré à Saïda (2).

Ces Διονύσιε χαῖρε ne présentent d'intérêt que pour l'onomastique : je joins donc à ces quelques textes nouveaux la liste des noms propres qui se lisent sur les cippes sidoniens du Louvre, exposés dans la salle du vase d'Amathonte ou conservés dans les dépôts (3). Je remercie vivement M. Heuzey qui m'a donné toute facilité pour étudier les originaux.

(1) Cf. *Rev. archéol.*, 1904, II, p. 10 et *Rev. Biblique*, 1904, p. 552.

(2) Renan, *Mission*, p. 384.

(3) Dans les listes ci-dessous, je rétablis partout, à la place du vocatif, la forme du nominatif : les formes intéressantes ou fautives seront, s'il y a lieu, signalées en note. — Pour plus de brièveté dans les renvois bibliographiques pour les textes déjà publiés, j'observerai les conventions suivantes : Renan = Renan, *Mission de Phénicie* ; Parent = *Bulletin archéologique du Musée Parent, fasc.* 1 (1863). — Louvre = *Inscriptions grecques du Musée national de Louvre*, par W. Frœhner. — Kontoléon = Ἀνέκδοτοι μικρασιαναὶ ἐπιγραφαί, Athènes, 1890. — Cannes = Blanc (El.), *Inscriptions grecques de Saïda conservées au Musée de Cannes*, 1878.

Noms de femmes.—'Αλάφθη καὶ Χάρις (1)—'Αμάμα (2)—'Αμειοῦς (3)—'Αντιγόνα — 'Αντωνία Μαμετίνα (Parent, p. 38, n° 14, etc.) — 'Απολλοδώρα — Δημαία — Δημητρία — Δειδώ — Εἰλοώ.. — 'Επικτή[τα] — Ζηνωνίς (Louvre, n° 197) Ζωείλα (Renan, p. 383) — 'Ηλέων Μάξιμα (Parent, p. 37, n° 6) — 'Ηχίθ — Θαῒς 'Ιουλ[ία] (4) — 'Ιουλίττα (cf. Renan, p. 382) — Καλί[π]πη — [Κ]αλλιτύχη (Parent, p. 37, n° 7) — Κασσία 'Απολλοδώρα (Renan, p. 387 ; Louvre, n° 208)—Κλαυδία — Κλωδία Λονγεῖνα (Parent, p. 37, n° 8) — Κορινθία (Renan, p. 386 ; Louvre, n° 209) — Μάρκελλα — 'Ολυμπιάς — 'Ομονοία (Parent, p. 38, n° 10)—[Π]έργα (Parent, p. 38, n° 13) (5)—Πρόκλα (Renan, p. 383; cf. *Bull. de corr. hell.*, III, 264, n° 18) — Σώζουσα (cf. Νικοῦσ[α], *Bull. de corr. hell.*, III, p. 264)— Φιλόκλεα — Χάρις (cf. Renan, p. 383) — Χαρῶς Μάρκελλα (Parent, p. 37, n° 9).

Noms d'hommes.— 'Αλέξανδρος — 'Αμμώνιος (Renan, p. 385; cf. 'Αμώνι Μουσέλι, Cannes, p. 99, n° 4) — 'Αντίοχος — 'Απολλόδωρος (Renan, p. 385 ; Louvre, n° 160) — 'Ασκληπιάδης (Parent, p. 37, n° 1) — 'Ασπάσιος — [Βα]λόνιμος — Βασσιλίδης (Parent, p. 37, n° 2) — Βασσιλεί[δ]ης (*ibid.*, n° 3) — Βερνεικιανὸς ὁ καὶ Πυρός (cf. Βερνικιανός, Renan, p. 386) — Δέκμος Μαάρκιος (Louvre, n° 220) — Δημήτριος — Διόδωρος Εἰρηναῖος ὁ καὶ Βασσιλείδης — 'Ελάνικος — 'Ελπίζων — 'Ερμῆς — 'Ερμογένης (cf. *Rec. d'archéol. or.*, I, p. 287) — Εὔτυχος 'Ασπασίου (Parent, p. 37, n° 5) — 'Ηράκλειτος (cf. Renan, p. 387 ; Louvre, n° 200) — 'Ιουλίανος — Κάσσιος 'Ερμῆς — Κάσσις (6) — Μαρῖνος (cf. Kontoléon, n° 78) — Μέντωρ — Οἴπανος — Οὐαλέντς — Πάτερνος (Parent,

(1) 'Αλάφθ(α) = خلفة. Χάρις n'en est pas la traduction : c'est un simple surnom.

(2) Il faut peut-être lire Αμαμα(ς): حمامة = colombe.

(3) 'Αμειοῦ χρηστή... — Comme ses congénères, 'Αμμιοῦς, Χαριτοῦς, Ματοῦς, Κλαυδιοῦς, 'Αλιοῦς, Μαρθοῦς, 'Αθαβοῦς, 'Αβαβοῦς, ce nom appartient à la catégorie des noms propres en -οῦς étudiés par W. Schulze (*Philol. Woch.*, 1893, p. 226) : comme on le voit, cette désinence pourrait être accolée à des vocables sémitiques.

(4) Θαει Ιουλ[ία] = Θαΐ.

(5) La lecture de Frœhner [Καλλ]ιέργα est inadmissible.—Cf. Οἱ Περγαίου (Renan, p. 371).

(6) Κασσι, de Κάσσις = Κάσσιος.

p. 38, n° 11) — Πάτρων — Περσίνοος (1) — Πρεῖμος — Πρινκ[ί]πις (2) — Πυρός — Σάμος (Renan, p. 386 ; Louvre, n°246)—Σίδονος (3) (Renan, p. 387) — Σώδανος (Parent, p. 38, n° 12)— Φίλιπος — Φιλοκύριος — Χαλκός.

44. — Inscription peinte sur le stuc de la paroi d'une grotte funéraire: le placage qui porte l'inscription a été détaché et est conservé à l'Université S^t Joseph de Beyrouth. Ecriture cursive (4).

ЄΤΟΥϹ ΠϹ ΜΗΝΟϹ
ΑΠЄΛΛΑΙΟΥ ΚΔ
ΜΑΡΓΟΥΛΗΜΗΤΗΡ
ΚЄΡΔΩΝΟϹЄΝΘΑΔЄ
ΚЄΙΜΑΙΖΗϹΑϹΑЄΤΗ
ΞЄ

Ἔτους πς', μηνὸς Ἀπελλαίου κδ', Μαργούλη, μήτηρ Κέρδωνος, ἐνθάδε κεῖμαι, ζήσασα ἔτη ξε'.

Le nom de Μαργούλη s'est déjà rencontré en Palestine (5) ; celui de Κέρδων était populaire : qu'il suffise de rappeler le cordonnier Κέρδων du mime de Hérodas et le Κέρδων, dont la stèle funéraire a été récemment découverte à Délos (6). La tournure peu commune de cette inscription funéraire se retrouve, entre autres exemples, dans une épitaphe judéo-grecque de Jaffa (?) : Ἔνθα κῖτε Ρεβέκκα ἡ μήτηρ Μάννου (7).

Le P. Germer-Durand calculait la date d'après l'ère de Dioclétien et assignait cette inscription à l'an 564 de notre ère ; il n'y a pas de doute qu'il ne faille plutôt recourir à l'ère propre de Sidon, qui a son point de départ en 111 av. J. C. L'épitaphe de Μαργούλη daterait donc de l'année 169 après J.-C., ce qui convient tout à fait à la paléographie.

45. — De Sidon provient également un fragment de rebord de grand

(1) Περσίνοε.

(2) Πρινκίπι, de Πριγκίπι(ο)ς.

(3) Σίδονε.

(4) Ce texte a déjà été publié par le R. P. Germer-Durand, *Rev. Biblique*, 1894, p. 252; un examen attentif m'a permis d'améliorer cette première lecture.

(5) Cf. *PEF*, 1886, p. 12.

(6) Cf. *Bull. de corr. hell.*, 1905, p. 54.

(7) Cf. *Rev. Biblique*, 1904, p. 82.

vase à libations en terre cuite rougeâtre, trouvé, paraît-il, dans un terrain voisin de l'emplacement du temple d'Eschmoun. L'estampille rectangulaire, marquée sur le bord, porte :

ALEXAN
DRI LADA

Alexandrilada

Pareille marque s'est déjà rencontrée ailleurs (1), et notamment au Fayoum, sur un vase semblable « on the rim of a large bowl of red pottery » (2).

§ 13. — La Triade Héliopolitaine (3).

On sait la faveur dont a joui, surtout à l'époque romaine, le culte des dieux d'Héliopolis et la célébrité de leurs temples à Baʿalbek et à Deir el-Qalʿa. Il est donc étonnant de constater qu'il y ait si peu d'inscriptions qui nous aient conservé les noms réunis des trois membres de la triade héliopolitaine. Tout compte fait, il n'y en a que trois.

Le premier texte connu a été découvert à Athènes (4) : c'est une dédicace

[i. o.] m. et Veneri et Mercurio Heliopoli[t]anis....

C'est ce texte qui a permis à M. Perdrizet de compléter l'inscription mutilée découverte à Deir el-Qalʿa (5).

I·O·M·H·VENERI·ME *rcurio...* (6)...

---

(1) V. g. sur une tuile de la collection Uestinow, *C.I.L.*, III, S., 6652.

(2) Cf. *Egypt Exploration Fund. — Archaeological Report*, 1902-1903, p. 7.

(3) Cette note a été présentée et lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres par M. Héron de Villefosse (*Comptes rendus...* 1906, p. 97-104) ; je l'ai, depuis, complétée sur certains points.

(4) *C. I. L.*, III, S., 7280.

(5) Cf. H. Lammens, *Musée Belge*, 1900, p. 302, n° 39 et Séb. Ronzevalle, *Comptes rendus de l'Acad.*, 1900, p. 255 (= *C.I.L.*, III, S., 14392 *d*). La fin de ce texte a été reconnue par Lammens, Perdrizet, Cumont, dans le fragment *C.I.L.*, III, S., 6683.

(6) Cf. Perdrizet, *Comptes rendus de l'Acad.*, 1901, p. 131-132 ; *Revue des Etudes anciennes*, III (1901), p. 258 et suiv.

A peu près en même temps que M. Perdrizet, M. F. Cumont (1) proposait la même restitution, mais en se fondant sur un texte différent, sur une dédicace de Zellhausen (Hesse) (2), adressée aux mêmes divinités :

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Helio[p]oli[t]ano, Vener[i] felici, Mercurio [A]ug(usto), [M.] Iulius, Marci fil(ius), Fab[i]a, Rufus Papi[n]ianus (vel *Papi[r]ianus Sentiu[s]* (3) *Gemellus, do[m]o Ber[y]t[o], praef(ectus)*...

A cette courte série, je suis en mesure d'ajouter aujourd'hui deux nouveaux numéros et la rareté des dédicaces à la triade héliopolitaine donne à ces inscriptions une certaine importance.

Je m'étais longtemps demandé si les dédicaces des chapiteaux de bronze doré des Propylées de Ba'albek (4) qu'on lit.

[*i. o.*]M·DIIS HELIVPOL (*itanis*)...

Ne devraient pas plutôt se restituer [*i. o. m. v.*] *M. diis Heliupol(itanis)*.. ou même [I·O·M·H·V·] M.... M. Michel Alouf de Ba'albek m'ayant fourni avec beaucoup d'obligeance des estampages des deux inscriptions 138 *a* et *b*, j'ai pu mesurer exactement les lacunes et calculer le nombre des lettres disparues. La restitution que je propose conviendrait parfaitement à l'étendue de la lacune ; il y a plus, 138 *b* me paraît conserver des traces certaines d'un V (5), suivi d'un point séparatif avant l'M.

(1) Cf. *Musée Belge*, 1901, p. 149.

(2) Ce texte qui semble avoir échappé à M. Perdrizet, publié d'abord par Brambach (*C.I.Rh.*, 1048). avait été brillamment restitué par Domaszewski (*Westd. Korr. - Blatt*, 1897, p. 172-176). Domaszewski, qui s'était d'abord mépris sur la nature de ce Mercure associé aux dieux syriens et avait voulu l'identifier au Wodan des Germains, s'est corrigé depuis, cf. *C.I.L.*, XIII, 2, fasc. 1, 6658.

(3) Il est possible qu'il y ait des liens de parenté entre ce personnage et le dédicant de Deir el-Qal'a, M. Sentius Em[porus ?]. Cf. *C.I.L.*, III, S, 14392 *d*, dont la femme s'appellerait aussi Sentia Musa (*C.I.L.*, III, S., 6683 ; cf. *sup.*, p. 175, note 5).

(4) *C.I.L.*, III, 138 ; cf. p. 970 et S., 14385 b. — Cf. *Jahrb. d. K. d. Archaeol. Instit.*, Bnd. XVII (1902) : *Zweiter Bericht über die Ausgrabungen in Ba'albek*, p. 89 = *Année épigr.*, 1903, n° 265.

(5) Il ne semble pas qu'il puisse s'agir d'une cassure, qui ne saurait être aussi franche : de plus, la surface de la pierre, conservée un peu au-delà du bas du V, là où devrait passer la partie gauche de l'O (si la restitution du *C.I.L.* devait être maintenue) ne porte absolument rien. D'ailleurs, le P. S. Ronzevalle, après un examen attentif de la pierre, m'écrit que le V est, encore aujourd'hui, *extrêmement probable*. Il faut donc l'admettre comme *certain* dans les copies des anciens voyageurs, citées plus loin.

Il faut ajouter à ces présomptions déjà fortes l'autorité de quelques anciennes copies, faites à une époque où les bases n'étaient pas aussi mutilées qu'aujourd'hui. Sous le n° 138, le *C.I.L.* enregistre la copie de Monconys, (*Voyages* (1665), I, p. 351), que De la Roque (*Voyage* (1722), I, p. 123), se serait appropriée. Cette copie donne, au début de la première ligne, pour 138 *a* : M·V·M·DIIS·HELIOPOL·PROSVL·

La copie envoyée à M. le Comte de Pontchartrain par le sieur Poullard, vice-consul de France à Tripoli de Syrie (1) est également très instructive :

Sur la façade du château, sur un piédestal :

à gauche	à droite
N DIIS HEIIVPOL POSIL	M·V·M·DIISHEIIVP
et au-dessous deux longues inscr. en lettres qui m'ont paru Gothiques.	Ici de même en lettres Gothiques.

La copie de l'abbé Michon qui visita les ruines en compagnie de F. de Saulcy reproduit encore des caractères à gauche de l'M qui précède immédiatement DIIS ; malheureusement cette copie, exécutée au moyen d'une longue-vue, laisse beaucoup à désirer (2) : AVL·DIIS HELIVPOL

Ces lettres initiales durent disparaître vers cette époque, car les estampages pris par Joyau(3) n'en portent plus de trace et c'est d'après eux qu' a été arrêtée la transcription qui a servi de base à la restitution incomplète, admise depuis Waddington (n° 1881).

Toutefois, les anciennes copies méritent d'attirer l'attention et il est surprenant que M. Perdrizet, à qui nous devons la publication de la copie envoyée par le sieur Poullard, n'ait pas été tenté de rapprocher les sigles M·V·M·DIIS.... de la dédicace de Deir el-Qal'a qu'il reproduit quelques pages plus loin et complète avec sagacité.

I·O·M·H·VENERI ME [RC(*urio*)]

La présence des trois noms divins sous forme de simples sigles, n'aurait

---

(1) Cf. P. Perdrizet, *Les dossiers de P. J. Mariette sur Ba'albek et Palmyre* (*Rev. Et. anc.*, III (1901), p. 237).

(2) Cf. de Saulcy, *Voyage autour de la Mer morte*. Atlas, pl. LII, fig. 14 et *Rev. archéol.*, 1867, I, p. 164.

(3) Cf. *Rev. archéol.*, *ibid.*, p. 166.

rien de surprenant(1), car nous allons les retrouver ainsi abrégés dans une inscription inédite que j'ai le plaisir de publier aujourd'hui.

*
* *

Je possédais, depuis trois ans, la copie d'une inscription latine, relevée à Choueifât, gros village druse, situé au sud de Beyrouth, sur la route de Saïda. Cette copie, exécutée par un *tailleur*, paraissait exacte ; cependant je n'osais me fier à la lecture de la première ligne. Après de longues recherches, grâce au dévouement de M. T. Asfar, que je suis heureux de remercier ici de son précieux concours, la pierre a pu être retrouvée et j'ai pu m'assurer de la lecture du *tailleur* : elle était excellente.

16. —Le cippe (Pl. I, 4), sur lequel est gravée l'inscription, se compose d'un dé de $0^m,33$ de hauteur sur $0^m,30$ de largeur, reposant sur un socle mouluré, haut de $0^m,30$. Il aurait été trouvé, il y a assez longtemps, dans les fondations d'un ancien château druse, ce qui impliquerait une provenance locale (2); mais il se peut aussi, à la rigueur, que la pierre ait voyagé dans l'antiquité et provienne en réalité de Deir el-Qalʿa.

L'inscription occupe la face antérieure du dé ; elle compte six lignes, d'une écriture assez négligée, qui ne saurait remonter au-delà du II^e^, et même plus probablement du III^e^ siècle. Elle est bien conservée et se lirait sans peine, n'était une cassure qui a fait disparaître le nom du dédicant.

I M·H·V·M·
CONSERVATORI
BVS·C·VAL·PRO
SALVTE·IV·BVR
RIANAE VXORIS
SVAE·V·L·Λ·S·

---

(1) Il est opportun de rappeler ici l'importante dédicace bilingue de Deir el-Qalʿa, publiée par le P. Ronzevalle, dont la partie latine est toute écrite en sigles. Cf. *Rev. archéol.*, 1903, II, p. 29 et suiv.

(2) Cette trouvaille fait, en tous cas, souhaiter que quelques recherches soient exécutées sur les lieux. Choueifât, il faut se le rappeler, n'est point éloigné de Kafar Śima (*Rev. archéol., l. c.*, p. 34), toponyme qui rappelle certainement la déesse Siméa dont le culte jouit d'une réelle faveur dans toute la Syrie.

La clef des sigles étant donnée par les inscriptions rappelées plus haut, il faut donc lire sans hésitation :

I(ovi) [O(ptimo)] M(aximo) H(eliopolitano), V(eneri), M(ercurio) conservatoribus C. V..., pro salute IV. Burrianae uxoris suae, v. l. a. s.

La photographie laisserait croire à la présence de restes de caractères à la fin de la 4^e^ ligne, après R et au début de la 5^e^ ligne, avant R ; mais l'examen attentif de la pierre prouve qu'il n'en est rien et qu'il n'y a là que de légers accidents superficiels.

Les seules difficultés concernent les noms propres. Et d'abord celui du dédicant : on serait tenté de lire *C. Val(erius)* et cette abréviation n'aurait rien d'anormal ; mais si le V est absolument certain, les restes du caractère qui suit sembleraient suggérer plutôt un R qu'un A (cf. les R de *Burrianae*) ; de plus, dans l'espace blanc assez considérable qui sépare cette seconde lettre de la troisième, je crois bien reconnaître la trace d'un point séparatif sur l'extrême bord de la cassure. Je ne proposerais donc la lecture *V(a)l(erius)* qu'avec réserve, bien que je n'en voie pas de plus plausible.

Le nom de la femme du dédicant ne laisse pas de présenter aussi quelque difficulté. On connaît *Burrius* (*C.I.L.*, X, 1403 *a*), *Buria* (VIII, 7236), *Byrria* (XII, 3481, 3129), *Birria* (XII, 1562) ; *Buriamus* (VIII, 683 ; IX, 2568), la forme *Burriana* n'a donc rien de surprenant. Il en va autrement du premier élément qui se lit sans hésitation IV, suivi d'un point très net ; je crois que, malgré tout ce qu'il y a d'insolite dans cette abréviation, il faut lire *Iu(lia)* (1). Nous aurions donc, sous le bénéfice de ces remarques :

I(ovi) [O(ptimo)] M(aximo) H(eliopolitano), V(eneri), M(ercurio) conservatoribus G(aïus) Val(erius), pro salute Iu(liae) Burrianae, uxoris suae, v. l. a. s.

Malheureusement ce texte, bien qu'il nous fasse connaître une nouvelle épithète, donnée en commun aux dieux héliopolitains (2), ne nous

(1) On pourrait songer aussi à [*T*]*uburrianae* ; mais, outre que ce nom serait sans précédent, il faudrait ne pas tenir compte du point séparatif, qui est indubitable.

(2) Cette épithète, apanage du *Jupiter Optimus Maximus*, avait déjà été appliquée au Jupiter Héliopolitain seul (*C.I.L.*, III, S., 14165[5]).

renseigne pas davantage sur la nature des trois dieux, associés dans un même culte à Ba'albek et à Deir el-Qal'a. Tous les efforts tentés, en effet, pour résoudre définitivement en ses éléments sémitiques la triade héliopolitaine (1) n'ont pas abouti à un résultat entièrement certain. Si l'on s'accorde assez généralement à reconnaître, au moins pour l'époque romaine, dans le Jupiter et la Vénus d'Héliopolis, les grands dieux Hadad et Atargatis (2), la personnalité divine que recouvre le nom de Mercure est beaucoup moins aisée à déterminer (3).

La question ne semble pas près d'être résolue et bien que l'invocation collective « dii Heliopolitani », semble plutôt indiquer une communauté d'origine. je me demanderais même si le Mercure, troisième personnage de la triade héliopolitaine, recouvre réellement un dieu indigène, ou s'il ne serait pas plutôt purement d'importation romaine ; si ce ne serait pas tout simplement le dieu romain des routes et du commerce (4), tel qu'il apparaît, avec ses attributs caractéristiques, sur le revers d'un bronze de Philippe Junior, frappé à Ba'albek (5).

Cette supposition s'appuierait encore sur ce fait que Mercure, comme le remarque Is. Lévy (6) semble avoir été assez tardivement ajouté, pour compléter la triade, au couple divin, « noyau central et suprême du panthéon d'Héliopolis ». Nous aurions ainsi, dans une certaine mesure, la

---

(1) On trouvera les indications et les références nécessaires dans Isidore Lévy, *Cultes et rites syriens dans le Talmud.* — I. *La triade Héliopolitaine.* (*Revue des Etudes Juives*, t. XLIII (1901), p. 184-195) ; René Dussaud, *Notes de mythologie syrienne.* Paris, Leroux, 1903-1905. In-8°, p. 24 et suiv., 114.

(2) Cette double équation est cependant rejetée par Is. Lévy, *l. c.*, p. 191.

(3) Cf. les opinions diverses émises par Hoffman (*C.I.L.*, III, S., 7280). Cumont (*Musée Belge*, 1901, p. 149), Lévy (*Rev. Et. Juives*, *l. c.*, p. 188 et suiv.), Dussaud (*Notes de Myth. syrienne*, p. 24 (1903) et 112-114 (1905)).

(4) Cette supposition revient en première ligne à M. Dussaud (*l. c.*, p. 27). Depuis, il a cru devoir l'abandonner ; je crois volontiers, pour ma part, qu'il est prudent d'y revenir.

(5) W. Wroth, *Catalogue of the Greek Coins of Galatia, Cappadocia and Syria*, p. 294, n° 26 et pl. XXXVI, 9. — Il est vrai qu'on ne peut pas toujours inférer l'origine précise d'un dieu de sa *représentation* figurée.

(6) Cf. *Rev. Et. Juives*, *l. c.*, p. 191. — Les inscriptions que nous possédons viendraient à l'appui de cette conjecture : le texte de Zellhausen est daté par les consuls de 249 ; les dédicaces des propylées de Ba'albek sont en l'honneur de Caracalla ; notre texte est du III^e^ siècle ; les deux autres ne semblent guère devoir être reportés plus haut que le II^e^ siècle.

raison de la rareté des dédicaces à la triade héliopolitaine, qui paraît surtout frappante en face du grand nombre de textes qui mentionnent soit le Jupiter Héliopolitain seul, soit le couple Jupiter et Vénus (1). C'est peut-être aussi ce même fait qui expliquerait que, jusqu'à présent, aucun relief votif ne nous ait fait connaître sous quels traits les Syriens de l'époque romaine se représentaient le troisième membre de la triade héliopolitaine (2).

§ 14. — Inscriptions inédites de Deir el-Qalʿa.

Les inscriptions, surtout latines, recueillies dans les ruines des sanctuaires de Deir el-Qalʿa sont déjà nombreuses (3) ; les fouilles exécutées par le P. Séb. Ronzevalle, en 1900, en ont sensiblement enrichi la série.

47. — Inscription gravée sur la partie supérieure du dé d'un beau cippe mouluré. Le bandeau terminal du monument est orné, sur chaque face, d'une feuille centrale et d'une demi-feuille d'angle. La lecture n'offre aucune difficulté (cop., phot., estamp.).

---

(1) Cf. v. g. *C.I.L.*, III, S., 11139, 11140.

(2) M. Perdrizet (*Comptes rendus de l'Acad.*, 1901, p. 218 seq. ; *Rev. Et. anc.*, III (1901), p. 260 seq.) avait cru reconnaître le symbole du Mercure héliopolitain dans le caducée que l'aigle, représenté au soffite de la porte du temple de Bacchus à Baʿalbek, tient dans ses serres. Cette interprétation a été récusée par Lévy et Dussaud. Cf. encore O. Puchstein, *Guide de Baʿalbek*. Berlin, Reimer (1906), p. 31.

(3) *Inscriptions latines* : *C.I.L.*, III, 153 (cf. *add.*, p. 971 et S., 6672) 155 (cf. *add.*, p. 971. Le deuxième texte, publié sous le même n°, provient de Rome, cf. *C.I.L.*, VI, 403) 156, 158 (cf. *add.*, p. 971 ; S., 6668 et 12095 *a*, cf. *infra*) 159 (cf. S., 6669 et *Rev. archéol.*, 1898, p. 41) 161 (cf. *add.* p. 971) 164 (cf. *add.*, p. 971 et S., 6679) 165 (cf. S., 14388, réplique du même texte) 171 (cf. *add.*, p. 971) 172 (cf. *add.*, p. 971) 176 (cf. S., 6670) ; S., 6671 (cf. 14165[4] et *Bull. Antiq. de France*, 1901, p. 112) 6673-6676 (cf. 12096) 6677, 6678 (cf. *infra*) 6680, 6681 (cf. *infra*) 6682 (cf. *infra*) 6685, 6686 (cf. 14389) 6688, 6689 (cf. *infra*) 6691 *a* (cf. 12097, 6693 (cf. 14390) 12098, 14391, 14392 *a-g*. — Dussaud et Macler, *Mission dans les régions désertiques*... p. 301, n° 180 (cf. *infra*). = *Inscriptions grecques* : *a*) Inscr. d'Ὀκτάουιος Ἵλαρος. Cf. Waddington, n° 1855; Kaibel, 835 ; Mordtmann, *Athen. Mittheil.*, X (1885), p. 167; *Rev. Et. Grecques*, III (1890), p. 83, n° 67 ; *Inscriptiones graecae*..., III, 1078. —*b*) Κυρίῳ γενναίῳ

SACRVMDEI
BALMARCODIS
CASSIVS FORTV
NATVS V·S·

Sacrum dei Balmarcodis, Cassius Fortunatus v(otum) s(olvit).

Cette épigraphe en l'honneur du *deus Balmarcodes* présente un type de rédaction jusque là sans précédent dans la série (1).

48. — Gravée sur un bloc de calcaire coquillier jaunâtre. La face travaillée consiste en une surface rectangulaire ($0^m,40 \times 0^m,245$) terminée horizontalement par deux bandeaux saillants, dont le supérieur ($0^m,16 \times 0^m,64$) porte une inscription, et verticalement par deux bustes, sur la tête desquels repose le bandeau à épigraphe. La dégradation de la pierre en rend la lecture très difficile. Le texte est incomplet à gauche.

[V]RSINIAE MONV
TVM ET·FIL

..... [*U*]*rsiniae monu*[*men*]*tum et fil*[*ii*] (?)

Il est probable que le nom d'*Ursinia* était précédé d'un gentilice abrégé.

49. — Cippe à base carrée, d'une hauteur totale de $1^m,33$; calcaire rose, extrait de la carrière qui a fourni les matériaux du temple principal

Βαλμαρκῶδι τῷ καὶ Μηγρίν.... Cf. Mordtmann, *ibid.*, p. 168-169, n° 7 ; *PEF*, 1898, p. 34 ; Clermont-Ganneau, *Rec. d'archeol. or.*, I, p. 94-96 et pl. VII ; *Inscriptiones graecae...*, III, 1081 — *c*) Διονύσιος Γοργίου δευτεροστάτης.... Cf. *Sitzungsberichte* de l'Acad. de Berlin, 1887, p. 419 ; Clermont-Ganneau, *Rec. d'archéol. or.*, I, p. 103, cf. 394. — *d*) Ἀμμώνις Σιδόνιος, cf. *Rec. d'archéol. or.*, I, p. 103 — *e*) Λούκιος Γάϊος Σόλων, πατὴρ κοινοῦ τῆς τριακάδος... Cf. *Echos de N.-D. de France*, 1896, p. 113 ; Perdrizet, *Bull. Antiq. de France*, 1901, p. 109-112 ; *Inscriptiones graecae.*. III, 1080 — *f*) Θεῷ Βαλμαρκῶδι καὶ.... Ἅρπασος καὶ Μοῦνδος.... Cf. *Monatsberichte über d. Verhandl. d. G. f. Erdkunde.* N. F., II (1845), p. 205, pl. II, A ; Waddington, n° 1857 ; *Inscriptiones graecae...*, III, 1082 — *g*) Inscr. bilingue Θεῷ ἁγίῳ Βαλ(μαρκῶδι) καὶ Θεᾷ Ἥρᾳ καὶ Θεᾷ Σίμᾳ καὶ νεωτέρᾳ Ἥρᾳ.... Cf. S. Ronzevalle, *Rev. archéol.*, 1903, II, p. 30 ; cf. Clermont-Ganneau, *ibid.*, p. 225 ; *Inscriptiones graecae...*, III, 1079.

(1) Cf. la dédicace « *Deae Syriae sacrum...* », gravée sur une plaque de bronze de la collection De Clercq. Cf. A. de Ridder, *Catal. de la coll. De Clercq*, III, p. 380 = *Année épigraphique*, 1904, n° 29.

de Deir el-Qalʿa (1). Sur le dé sont gravées huit lignes d'une écriture assez soignée, pouvant remonter au IIe siècle de notre ère. Le bandeau supérieur, qui portait le nom de la divinité à qui était dédié le monument, a été profondément martelé (cop., estamp).

HELENIA
VARDAVO
TVMAVOI
PROFVFICI
OCORIN
THOMA
RITOETFI
LIS·V·S·

Helenia Varda votum (avoi) pro Fuficio Corintho marito et fili(i)s v(otum) s(olvit).

Les quatre dernières lettres de la troisième ligne doivent être négligées : c'est un doublon du lapicide qui a, par distraction, recommencé la finale de la seconde ligne, et a omis de faire disparaître les traces de son erreur.

V. S., à la fin, fait double emploi avec le *Votum* du début.

Le nom propre *Varda* est intéressant pour l'onomastique locale : c'est le nom propre araméen ܘܪܕܐ, connu par des textes syriaques (cf. Payne-Smith, *Thesaurus, s. v.*) et précisément comme nom de femme ; d'autres textes syriaques (*ibid.*) donnent le même mot comme *cognomen* à des hommes et, en cela, il y a accord avec les textes épigraphiques nabatéens. Le sens de *Varda* est donc bien *Rose* (2).

50. — Cippe votif, d'un beau travail, taillé dans un calcaire à grain fin, soigneusement mouluré. Haut. totale, $1^{m},155$; haut. du dé, $0^{m},51$; larg., $0^{m},42$. Beaux caractères, gravure soignée (cop., phot., est.).

---

(1) Cf. *Comptes rendus de l'Acad.*, 1900, p. 247 seq.

(2) De *Varda* on pourrait rapprocher Ῥόδων qui semble avoir été adopté comme nom d'homme dans l'onomastique syrienne. Cf. l'inscription de Sîʿ, *Rev. archéol.*, 1905, I, p. 412, n° 16 et 1905, II, p. 356.

I·O·M·B·ET
IVNONI· SAL
VIVS·IVLIVS·
Q·ET·V·TER
TIVS·PROSAL·
SVA·ET·CONIV
GI·ET·FIL·V·L·A·S·

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) B(almarcodi) et Iunoni, Salvius Julius q(ui) et v(ocatur) Tertius, pro sal(ute) sua et conjugi(s) et fil(iorum) v. l. a. s.

C'est certainement Juno Regina qui est ici associée, à Balmarcod, comme dans plusieurs autres textes de Deir el-Qal'a.

51. — Cippe de section carrée ; calcaire jaunâtre, considérablement effrité. Haut. totale, 0^m^,93 ; haut. du dé, 0^m^,38 ; larg., 0^m^,31. Sur le dé, l'inscription suivante : la dernière ligne a complètement disparu (cop., est.).

I·O·M· BAL
MARCODI·
IVMINES
ASTINATES F

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Balmarcodi Iumines Astinates fil(ius ?) [*v. l. a. s.*]

52. — Cippe portant sur ses quatre faces l'ornement à gradins, si fréquent sur les autels de la Phénicie et principalement de Byblos (cop., est.).

I· O·
M· B
TAIMVOLA BASSA

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) B(almarcodi) Taimuola Bassa.

Le nom propre *Taimuola* représente, sans doute, une forme féminine, dérivée du nom propre palmyrénien bien connu Taimus, dont les formes originales sont hypocoristiques de تيم الله .

53. — Fragment d'entablement en pierre coquillière rosée, ayant appartenu à une *aedicula*. Cet entablement se compose d'une architrave à trois *fasces*, couronnée par une large corniche moulurée, qui a été martelée. La frise qui surmonte cette corniche est bombée et porte la première ligne

de l'inscription ; les deux autres lignes se trouvent sur la 2e et la 3e *fasces* de l'architrave. Les moulures de la frise ont été également martelées, sans doute pour égaliser le bloc, dans les parties trop saillantes, qui l'auraient empêché d'entrer dans la maçonnerie où il a servi. (cop., est.).

IO·IVNONIS·REGINAE·IVLIA·C
MARITI·ET·STATILIA ET·FIL·INGENVA·ET·FI
GRADIBVS·DE·SVO·RENOVAVIT·AMPLIAVIT·P

Il est probable que la pierre, actuellement longue de 1m,05 sur 0m,43 de haut., avait deux ou trois décimètres de longueur de plus à droite ; mais, à g., elle ne devait pas s'étendre beaucoup : le mot *Mariti* de la deuxième ligne est initial et l'espace blanc qui le sépare de l'angle y est à peine de 0m,05.

Il semble que le texte devait débuter par quelque formule comme [*ex praecep*]*to* ou [*ex respons*]*o* (1). On le restituerait donc « exempli gratia » :

[*ex respons*]*o Junonis Reginae, Iulia C*[...... *pro salute sua et*]
mariti et Statilia (2) *et fil*(*ia*) *Ingenua* (3) *et fi*[*l*(*ius*)...., *adjectis*]
gradibus, de suo renovavit, ampliavit p[*erfecit*.....]

54. — Débris d'un beau vase à libations en pierre. Le plat du bord supérieur portait une inscription, dont deux morceaux ont été retrouvés.

a) PRO SAL PA   *b*) AE·C·IVL·MAGNV

Il est probable que, dans son intégrité, l'inscription devait se présenter sous la forme :

[I·O·M·B] *pro sal*(*ute*) *Pa*......*ae C. Iul*(*ius*) *Magnu*[*s v. s.*]

55. — Fragment d'un autre vase à libations, décoré de feuillage, de fruits (figues, raisins) et de deux têtes de veaux figurées sur le rebord supérieur.

Une inscription circulaire ornait, à plat, le rebord : une partie seulement en a été conservée.

(1) Cf. *C.I.L.*, III, S., 6680 ; *Rec. d'archéol. or.*, I, 94-96.
(2) Cf. le même gentilice à Deir el-Qal'a, *C.I.L.*, III, S., 6688, 6689.
(3) D'*Ingenua* il faut rapprocher *Mummeius Ingenuos* (*C.I.L.*, III, 158 ; cf. *add.*, p. 971 ; S., 6668, 12095 *a*).

FRATRIBVS·I·O·M·[B]

I.O.M.[B] . . . . fratribus.

56. — Estampilles, relevées dans les fouilles sur des débris de vases en terre cuite (vases à libations ou autres).

a/ Sur le rebord d'un grand vase, l'estampille rectangulaire trois fois répétée :

ЄΥΤΥΧѠϹ
ЄΙΡΗΝЄѠ

b/ A la même fabrique appartient sans doute la marque, trouvée au même lieu :

ЄΙΡΗΝΑΙ
ЄΥΤΥΧΙϹ

c/ Autre marque, de même provenance, conservée à l'Université S[t] Joseph. Même estampille à Salone (*C.I.L.*, III, S., 10183[28]) et à Jérusalem (*Echos d'Orient*, 1906, p. 133, n° IX).

ЄΡΜΟΓ
ЄΝΟΥϹ

Un examen attentif des originaux, encore subsistants, a permis enfin au P. Ronzevalle d'améliorer, sur certains points de détail, les lectures proposées pour quelques-uns des textes déjà connus de Deir el-Qal'a.

57. — L'inscription de *Mummeius* (*C.I.L.*, III, 158) est inscrite sur un grand bassin votif et non pas sur un cippe cylindrique, comme on l'a dit : les cippes cylindriques sont très rares à Deir el-Qal'a.

A la troisième ligne, on lit I·O·M·MI que Mordtmann (*C.I.L.*, III, S., 6668) a peut-être raison de restituer *Mi(grin)*. Il faut toutefois avouer que le graveur a été particulièrement négligent= SEVERI y est écrit OEVERI.

58. — Le cippe, dont M. Clermont-Ganneau a le premier publié l'inscription (*Rec. d'archéol. or.*, I, p. 112, n° 13), a échappé au marteau des tailleurs de pierre. Le bandeau évasé, formant corniche, a été partiellement mutilé à la hauteur de la première ligne de l'inscription, dont le début a souffert. L'autopsie de l'original (cop., estamp.) donne raison à la conjecture de Clermont-Ganneau (*l. c.*, p. 113) : ce n'est pas *labrum lacus*

(*C.I.L.*, III, S., 6689) qu'il faut lire à la 2e ligne ; mais *Februmiacus* : le texte, dans son ensemble, est donc :

T·STATILIVS·MA
XIMVS·FEBRVMIACVS
SACRVMRESTITVIT

T. Statilius Maximus Februmiacus sacrum restituit.

Pareil travail de restauration est déjà mentionné dans notre n° 53.

59. — Le fragment n° 16, publié par M. Clermont-Ganneau (*Rec. d'archéol. or.*, I, p. 114 = *C.I.L.*, III, S., 6678) ainsi qu'il suit :

OMB
N[illegible]S PHILIP

a été retrouvé par le P. Ronzevalle : il est bien gravé sur un fragment de colonne de 0m,45 de diamètre ; mais ne doit pas être rapproché de l'inscription, publiée par le même savant, sous le n° 9, dans son *Recueil* (I, p. 111 = *C.I.L.*, III, S., 6682).

Dans cette dernière épigraphe, retrouvée par le P. Ronzevalle, les lettres sont beaucoup plus petites ; de plus, ce qui achève de la rendre indépendante de la première, les deux fragments ne concordent ni pour le diamètre, ni pour les cassures.

Voici, du reste, les compléments ou corrections que les nouvelles lectures du P. Ronzevalle apportent à ces inscriptions :

C.I.L., III, S., 6682 doit se lire (cop., est.).

AETTIVS PECV
LIARIS·PROSAL
SVA·ETCONIVGIS
ET·FIL·V·L·A·S·

Lig. 1.— Devant la lettre A, il reste encore la place du prénom : ce texte est donc complet, à la réserve de la ligne qui contenait le nom de la divinité à qui s'adressait la dédicace.

.... *Aettius Peculiaris, pro sal(ute) sua et conjugis et fil(iorum) v. l. a. s.*

C.I.L., III, S., 6678 se lit (cop., est.).

I·O·M·B
CAELIVS PHILIP
[illegible]OGV

La 1re lig. (h. des lettres, 0m, 10) est bien conservée, à l'exception du

sommet de l' I. — Avant le premier nom restant de la 2e ligne, la pierre est brisée ; mais il faut évidemment suppléer un prénom d'une ou deux lettres. La 3e lettre est douteuse : on pourrait lire aussi *Callius*.

60. — Sur un petit cylindre en pierre rose, de 0m,25 de section, qui sert de rouleau dans le jardin public, situé à l'entrée de la vallée du fleuve de Beyrouth (le Hazimiyé ou Jardin du Pacha).

La copie du P. Ronzevalle, revue deux fois sur l'original et collationnée sur celle qu'en avait prise, avant 1870, le P. Van Ham, au couvent de Deir el-Qal'a, donne :

C·SVETTIVS
MAGNVSEK
NATICVS
V·L·A·S

Une seule lettre est douteuse, la dernière de la 2e ligne : faut-il lire *Eknaticus* pour *Egnaticus*, au lieu de *Fanaticus* (*C.I.L.*, III, S., 6681) qui paraît inadmissible matériellement ?

61. — Le texte, plusieurs fois publié (1), de la dédicace de *Barath Balathis* ne peut point se lire, comme le veut M. Dussaud :

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) quip(pe) Balmarcodi...

J'ai étudié l'original, j'en possède l'estampage : la 4e lettre est un O qui semble relié au P qui suit par une barre oblique peut-être un I ; le signe qui suit le D (en ligature avec l' I), à la seconde ligne, est un S que le graveur a rapetissé pour le faire tenir sur l'extrême bord de la pierre (sur ce point, le dessin de M. Dussaud n'est pas suffisamment exact). Il faut donc lire probablement :

I(ovis) O(ptimi) M(aximi) O(mn)ip(otentis) (?) Balmarcodis...

Beyrouth, 1er Mai 1906.

(1) En dernier lieu par M. Dussaud, *Mission dans les régions désertiques...*, p. 300, n°180.

LE CYCLE DE LA VIERGE

DANS LES APOCRYPHES ETHIOPIENS

PAR LE P. M. CHAINE, S. J.

Le plus grand nombre des apocryphes concernant des faits ou des mystères de l'église chrétienne ont eu droit de cité dans la littérature de l'Ethiopie. Cependant, entre tous les sujets traités, aucun n'a jamais eu autant de succès que la vie de la Vierge. Les apocryphes éthiopiens abondent sur cette matière ; le temps nous en a conservé jusqu'à ce jour de très nombreux exemplaires. L'église monophysite d'Ethiopie et l'église copte sa sœur se distinguèrent toujours, du reste, par leur culte envers la Mère de Dieu. Leurs liturgies contiennent des particularités qui attestent ce fait de la façon la plus péremptoire. Qu'il suffise de citer, chez les Ethiopiens, «l'orgue de la Vierge» **አርጋኖን ፡ ድንግል ፡** et «les louanges de Marie» **ውዳሴ ፡ ማርያም ፡** ; chez les Coptes, les «Théotokies» **ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓ ⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲓⲁ ⲛⲉⲙ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓ ⲁⲃⲟⲧ ⲭⲟⲓⲁⲕ.**

Nous n'étudierons pas ici, toutefois, cette question du cycle de la Vierge dans la littérature éthiopienne, au point de vue théologique ou historique. Nous ne voulons nous occuper des manuscrits qui s'y rapportent, qu'en nous plaçant au simple point de vue documentaire et linguistique.

Nous publierons prochainement les textes avec leur traduction : aujourd'hui, nous en donnons quelques extraits, pour faire connaître autant qu'on le peut au moyen de citations, la nature des documents qui nous occupent. L'ensemble des manuscrits concernant l'histoire de la Vierge formant un tout naturel par son objet, leur rédaction a pu s'en ressentir et cette parenté de fond qu'il y a entre eux, nous a fait les associer dans cette publication.

Les manuscrits utilisés appartiennent pour la plupart au fonds éthiopien de la Bibliothèque Nationale. Les manuscrits de ce dernier fonds portent les numéros suivants : 53, 131, 54. — 55, 146, 166. — 60, 61, 62, 63, 70, 94, 97, 101. Les trois premiers contiennent une

relation complète de la vie de Marie sur la terre ; une partie correspond au Protévangile de S[t] Jacques. Les textes du second groupe renferment une description de la gloire de la Vierge dans le ciel. C'est une sorte de vision écrite par S[t] Jean, d'après le récit que lui en fit la Vierge. L'auteur s'est inspiré manifestement de compositions du genre du livre d'Enoch. Marie, conduite par son fils, visite successivement le séjour des bienheureux, celui des damnés, et se fait expliquer tout ce qu'elle voit. Les autres manuscrits sont un recueil de miracles attribués à la Sainte Vierge. Le plus souvent, les faits racontés sont insignifiants ou puérils ; quelques-uns d'entre eux cependant sont intéressants comme se rapportant à certaines traditions ou légendes populaires, touchant la fuite en Egypte principalement. C'est l'origine de la source de **ማጉነው ፡** près du Jourdain ; l'histoire du sycomore de Dabra-Metmaq ; celle de la source du village de **ምኑየቡ ፡** non loin de Matarieh. Voici comment s'exprime l'auteur de cette composition sur ce dernier point : « Les membres de la Sainte Famille allèrent au village de Mahreqa المحرق, de là à Misr, de là à Matarieh et de là à Mehdab ». C'est l'itinéraire décrit au 8 du mois de **ⲡⲁⲱⲛⲓ** dans le synaxaire copte.

De toutes ces compositions, celles qui racontent la vie de la Vierge ont une origine grecque. Traduites en arabe, elles ont passé en Ethiopie par l'intermédiaire de l'Eglise Jacobite d'Egypte, à une époque que nous ne saurions déterminer. Les plus anciens manuscrits que nous possédions remontent au XV[me] siècle. C'est de l'Egypte aussi que sont venus les miracles ; c'est là qu'ils furent rédigés. La préface du Ms. 60 nous l'apprend positivement ; leur traduction en éthiopien remonte au temps de l'Empereur Zarea Yaqob et du patriarche Jean d'Alexandrie, au XV[me] siècle.

Ms. 131. L'Epreuve de l'eau. (1)

(Folio 138, recto a.) ወእምዝ ፡ ፈነወ ፡ መልእክተ ፡ ዘካርያስ ፡ ካህን ፡ ኀበ ፡ ድንግል ፡ *(Folio 138, recto b.)* ወመጽአት ፡ ኀቤሁ ፡ ወርእየ ፡ ከመ ፡ ፅንስት ፡ ይእቲ ። ወአውሥአ ፡ ዘካርያስ ፡ ካህን ፡ ወይቤላ ፡ ለማርያም ፡ ምንትኑ ፡ ዝንቱ ፡ ግብር ፡ ዘገበርኪ ፡ አሕዘንኪ ፡ ነፍስኪ ፡ በውስተ ፡ ደቂቀ ፡ እስራኤል ፡ ረሳዕክዮኑ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ አምላክኪ ፡ አመ ፡ ይፌኑ ፡ ለኪ ፡ ሲሳየኪ ፡ ምስለ ፡ መልአክ ፡ እምስማይ ፡ ኵሎ ፡ አሚረ ፡ አኮኑ ፡ አንቲ ፡ ዘነበርኪ ፡ ውስተ ፡ ቅድስተ ፡ ቅዱሳን ፡ እንዘ ፡ ትሰምዒ ፡ ቃለ ፡ ስብሓተ ፡ ማኅሌተ ፡ መዘምር ፡ መዓልተ ፡ ወሌሊተ ። ወእምዝ ፡ ፈነወ ፡ ዘካርያስ ፡ ካህን ፡ መልእክተ ፡ ኀበ ፡ ዮሴፍ ፡ ወመጽአ ፡ ኀቤሁ ፡ ወይቤሎ ፡ ዘካርያስ ፡ ኦዮሴፍ ፡ ምንት ፡ ውእቱ ፡ ዝግብር ፡ ዘገበርከ ፡ ወገበርከ ፡ ከብከበ ፡ ወአዕነስካ ፡ *(Folio 138, verso a.)* ለድንግል ፡ እንተ ፡ ነሣእካ ፡ እምቤተ ፡ መቅደስ ፡ ወጸናሕከ ፡ እስከ ፡ ያንብር ፡ እዴሁ ፡ ካህን ፡ ዲበ ፡ ርእስከ ፡ ወይባርከከ ። ወአርመመ ፡ ዮሴፍ ፡ ወአልቦ ፡ ዘተናገረ ፡ ወኢምንተኒ ።

(1) L'épreuve de l'eau est encore en usage chez les Abyssins : elle est inscrite au code de « la législation des rois », cf. *Fetḥa Nagast*, chap. XXIV,§ V, 10 (édition I. Guidi). — Voir aussi *Nombres*, V, 18.

(Folio 138, recto a.) Et après cela, le prêtre Zacharie envoya un message auprès de la vierge *(Folio 138, recto b.)*; elle vint devant lui et il vit qu'elle avait conçu. Alors le prêtre Zacharie, prenant la parole, dit à Marie : « Quelle est cette chose que tu as faite ? Tu as attristé ton âme parmi les enfants d'Israël. Est-ce que tu as oublié le temps où le Seigneur, ton Dieu, t'envoyait tous les jours ta nourriture, par l'intermédiaire d'un ange du ciel ? Est-ce que tu n'as pas habité dans le Saint des Saints, où tu entendais les louanges, le chant du psalmiste, et le jour et la nuit ? » Et après cela, le prêtre Zacharie envoya un message auprès de Joseph; celui-ci vint devant lui et il lui dit : « Joseph, quelle est cette action que tu as faite ? Tu as célébré les noces avec *(Folio 138, verso a.)* la vierge que tu as reçue du temple et tu l'as rendue mère ; tu as attendu que le prêtre t'imposât les mains et te bénît. » Et Joseph se tut et ne fit aucune réponse.

*

ወካዕበ ፡ ይቤሎ ፡ ካህን ፡ ለዮሴፍ ፡ አግብኣ ፡ ለነ ፡ ለዛቲ ፡ ወለት ፡ በከመ ፡ ነሥእከ ፡ ወበከየ ፡ ዮሴፍ ፡ ዐቢየ ፡ ብካየ ፡ ወይቤሎ ፡ ዘካርያስ ፡ አእምር ፡ ናሁ ፡ አስቲየከ ፡ ማየ ፡ ዘለፋ ፡ ዘይትሜከር ፡ ቦቱ ፡ ኵሉ ፡ ዘዘመወ ፡ ወሶበ ፡ ሰተይከ ፡ እግዚአብሔር ፡ ያከሥት ፡ ምግባረከ ፡ በቅድመ ፡ ኵሉ ፡ ሰብእ ፡ ወእምዝ ፡ ነሥአ ፡ ዘካርያስ ፡ ካህን ፡ ወአሐዘ ፡ እዴሁ ፡ ወአስተዮ ፡ ማየ ፡ ዘለፋ ። ወካዕበ ፡ ጸውዓ ፡ ለማርያም ፡ ወአስተያ ፡ እምውእቱ ፡ ማይ ፡ ወተጋብኡ ፡ ኵሉ ፡ ሰብእ ፡ ከመ ፡ ይርአዩ ፡ ዘይከውን ፡ ላዕሌሆሙ ። ወሶበ ፡ ርእዩ ፡ ዘካርያስ ፡ ካህን ፡ ወኵሉ ፡ ሰብእ ፡ ከመ ፡ አልቦ ፡ ዘረሰዮሙ ፡ ወኢያሕሥሞ ፡ ላዕሌሆሙ ፡ አንከሩ ፡ ኵሉ ፡ ሕዝብ ፡ ወይቤሉ ፡ አማን ፡ እሉ ፡ ንጹሓን ፡ እሙንቱ ፡ ወፈነዎሙ ፡ ካህን ፡ ወአተዉ ፡ በሰላም ።

Ms. 131. L'origine du culte du feu chez les Perses. (1)

(Folio 140, *verso a.)* ወናሁ ፡ መጽኡ ፡ ሰብአ ፡ ሰገል ፡ እምብሔር ፡ ጽባሕ ፡ ውስተ ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ወዝውእቱ ፡ አስማቲሆሙ ፡ ተኒሱራም ፡ ወመሊክ ፡ ወጺስሰባ ፡ ወይቤሉ ፡ አይቴ ፡ ሀሎ ፡ ዘተወልደ ፡ ንጉሠ ፡ አይሁድ ።

(1) Le texte grec ne contient pas cette anecdote. Dans l'évangile arabe de l'enfance du Sauveur, les mages sont déjà adorateurs du feu.

Et de nouveau le prêtre dit à Joseph : « Rends-nous cette enfant comme tu l'as reçue. » Et Joseph versa des larmes abondantes. « Sache, lui dit alors Zacharie, que je vais te faire boire de l'eau de probation, qui éprouve tous ceux qui ont commis la fornication. Lorsque tu l'auras bue, le Seigneur manifestera ta conduite devant tous les hommes. » Le prêtre Zacharie prit alors de l'eau de probation, prit Joseph par la main et lui fit boire cette eau. De même, il appela Marie et lui fit boire de cette eau. Et tout le peuple se rassembla pour voir ce qu'il adviendrait sur eux deux et, lorsque le prêtre Zacharie et tout le peuple virent qu'il ne leur arrivait rien et que l'eau ne leur nuisait point, tout le monde fut dans l'étonnement, et ils disaient : « En vérité, ceux-là sont purs. » Et le prêtre les renvoya et ils retournèrent chez eux dans la paix.

(Folio 140, *verso a.)* Et voici que des mages arrivèrent de l'orient à Jérusalem. Leurs noms étaient Tanisuram, Malika et Sisseba. Ils dirent : « Où est né celui qui est le roi des Juifs ? . . .

(Folio 141, *verso a.)* ወበጽሑ ፡ ውስተ ፡ ብሔሮሙ ፡ ወቦኡ ፡ ኀበ ፡ ንጉሦሙ ፡ ተስእሎሙ ፡ ወይቤሎሙ ፡ ምንተኑ ፡ ርኢክሙ ፡ ወነገርዎ ፡ ኵሎ ፡ ዘርእዩ ፡ ወዘከመ ፡ ነሥአ ፡ አምኃ ፡ እምኔሆሙ ። ወካዕበ ፡ ተስእሎሙ ፡ ወይቤሎሙ ፡ ምንተኑ ፡ ወሀበክሙ ፡ አውሥኡ ፡ ወይቤሉ ፡ ወሀበነ ፡ ንስቲተ ፡ በረከተ ፡ ኅብስተ ፡ ወኀባእነ ፡ ውስተ ፡ ምድር ። ወይቤሎሙ ፡ ንጉሥ ፡ ሑሩ ፡ ወአምጽኡ ፡ ሊተ ፡ ወወፂኦሙ ፡ ሖሩ ፡ ውስተ ፡ ይእቲ ፡ ምድር ፡ ኀበ ፡ ኅብኡ ፡ ወከረዩ ፡ ውስተ ፡ ምድር ፡ ወወፅአ ፡ እሳት ፡ እምውእቱ ፡ መካን ፡ ወበእንተዝ ፡ ሰብአ ፡ ሰገል ፡ ያመልኩ ፡ እሳተ ፡ እስከ ፡ ዮም ።

Assassinat du prêtre Zacharie par le roi Hérode.

(Folio 142, *verso a.)* ወተሰጥዎሙ ፡ ዘካርያስ ፡ ካህን ፡ ወነገሮሙ ፡ በከመ ፡ ቀዳሚ ፡ ወመሐለ ፡ ከመ ፡ ኢያአምር ፡ ኀበ ፡ ሀለወ ፡ ወልዱ ። ወእምዝ ፡ ፈነወ ፡ ኀቤሁ ፡ ሣልሰ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ እመሰ ፡ ኢያምጻእከ ፡ ወልደከ ፡ ለቡ ፡ ወጠይቅ ፡ ከመ ፡ እመጽእ ፡ ኀቤከ ፡ ወእቀትለከ ። ወሰሚዖ ፡ ዘካርያስ ፡ ካህን ፡ ዘንተ ፡ ነገረ ፡ ይቤ ፡ *(Folio* 142, *recto b.)* ሕያው ፡ ውእቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሶበኒ ፡ ከዐውክሙ ፡ ደምየ ፡ ኢያእመርኩ ፡ ኀበ ፡ ሀሎ ፡ ወልድየ ፡ ወሑሩ ፡ እሙንቱ ፡ ሐራ ፡ ወነገርዎ ፡ ለን

(Folio 141, *verso a.*) Arrivés dans leur pays, les Mages allèrent auprès de leur roi, et celui-ci les interrogea en leur disant : « Qu'avez-vous vu ? » Ils racontèrent alors ce qu'ils avaient vu et comment l'enfant avait accepté leurs présents. « Que vous a-t-il donné ? demanda encore le roi. — Un peu de pain bénit, dirent-ils ; nous l'avons caché en terre. — Allez, leur dit aussitôt le roi, et apportez-le moi. » Les Mages partirent et allèrent vers l'endroit où ils avaient caché ce pain, et lorsqu'ils se mirent à creuser le sol, le feu sortit de terre, et c'est pourquoi les Mages adorent le feu jusqu'à ce jour.

(Folio 142, *verso a.*) Et le prêtre Zacharie les reçut et leur répondit comme auparavant, et jura qu'il ne savait pas où était son fils. Alors le roi lui envoya ses messagers une troisième fois, et dit à Zacharie : « Si tu ne m'amènes pas ton fils, prends garde, je viendrai chez toi pour te tuer. » Et Zacharie, en entendant ces paroles, s'écria : *(Folio* 142, *verso b.*) « Vive le Seigneur! Alors même que vous répandriez mon sang, je n'indiquerai pas où se

ንጉሥ ፡ ኵሉ ፡ ዘይቤሉሙ ፡ ዘከርያስ ፡ ካህን ። ወእምዝ ፡ ተንሥአ ፡ ሄ
ሮድስ ፡ ንጉሥ ፡ በሌሊት ፡ ወሖረ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ መቅደስ ፡ ለእግዚአ
ብሔር ፡ ኀበ ፡ ሀሎ ፡ ዘከርያስ ፡ ካህን ፡ ወቀተሎ ፡ በህየ ፡ ወአልቦ ፡ ዘአ
እመረ ፡ እምደቂቀ ፡ እስራኤል ፡ ወኢመኑሂ ።

Ms. 53. Lettre du roi Abgar au roi Tibère.

(*Folio* 27, *recto b.*) ወእንዘ ፡ ይቴክዙ ፡ በእንተዝ ፡ ነገር ፡ ናሁ ፡ በ
ጽሐ ፡ መጽሐፈ ፡ መልእክት ፡ እምኀበ ፡ አንከር ፡ ንጉሠ ፡ ሮሐ ፡ ኀበ ፡
ጢባርዮስ ፡ ንጉሥ ። አንከርኬ ፡ ከመ ፡ አሐዱ ፡ ሐዋርያ ፡ እምሰብዓ ፡
ወክልኤቱ ፡ አርድእት ፡ ሐነጸ ፡ ቤተ ፡ (*Folio* 27, *verso a.*) ክርስቲያን ፡
በሮሃ ፡ ሀገር ፡ ውእቱኬ ፡ ፈወሰኒ ፡ እምደዌየ ፡ እንተ ፡ ነበረት ፡ ላዕሌ
የ ፡ ወዜነወኒ ፡ መንክራቲሁ ፡ ዘገብረ ፡ ክርስቶስ ፡ ወሰቤሃ ፡ ቦአ ፡ ፍቅ
ሩ ፡ ውስተ ፡ ልብየ ፡ ወፈቀድኩ ፡ እርአዮ ፡ ወየሀሉ ፡ ምስሌየ ፡ ውስ
ተ ፡ ሀገርየ ። ወሰሚዕየ ፡ ከመ ፡ ነሥእዎ ፡ አይሁድ ፡ ወሰቀልዎ ፡ ሐዘን
ኩ ፡ ፈድፋደ ፡ ወእምዝ ፡ ተንሣእኩ ፡ ወተጽዕንኩ ፡ አፍራሰ ፡ ወበጻሕ
ኩ ፡ ፋራት ፡ ከመ ፡ (*Folio* 27, *verso b.*) እሑር ፡ ቤተ ፡ መቅደስ ፡ እጽ
ብእ ፡ ወእመዝብሮ ፡ ወእቅትሎሙ ፡ ለእለ ፡ ይነብሩ ፡ ውስቴታ ፡ በእን

---

trouve mon fils. » Les soldats s'en retournèrent et rapportèrent au roi tout ce que leur avait dit Zacharie. Pendant la nuit, Hérode alla au temple du Seigneur, où demeurait Zacharie, et là, il le fit périr et personne ne le connut jamais d'entre les enfants d'Israël.

(*Folio* 27, *recto b.*) Et tandis qu'ils étaient préoccupés de cette affaire, voici qu'il arriva une lettre de la part d'Abgar (Ankar), roi d'Edesse (Rooha), adressée au roi Tibère : « Sache qu'un apôtre, des soixante-douze disciples, a construit un temple (*Folio* 27, *verso a.*) chrétien dans la ville d'Édesse. Ce disciple m'a guéri aussi d'une maladie qui pesait sur moi ; il m'a raconté les miracles qu'a faits le Christ. Son amour est entré dans mon cœur : j'aurais voulu le voir et le posséder avec moi dans ma ville. Lorsque j'ai appris que des Juifs s'en étaient emparés et l'avaient crucifié, j'en ai été grandement affligé : j'ai levé mes troupes, je suis monté à cheval, j'ai atteint l'Euphrate (Farât), (*Folio* 27, *verso b.*) me dirigeant vers le temple, pour y porter la guerre, le détruire et

ተገዘ ፡ ቀተልዎ ፡ ለክርስቶስ ፡ ወእንዘ ፡ አሐውር ፡ በፍኖት ፡ ኀለይኩ ፡ በልብየ ፡ ወእቤ ፡ እመሰ ፡ ኀለፍኩ ፡ እንተ ፡ ፋሬት ፡ ዘኢኮነት ፡ እንተ፡ አየ ፡ ያነብር ፡ ጢባርዮስ ፡ ውስተ ፡ ልቡ ፡ ቂም ፡ ወይከውን ፡ ጋእዝ ፡ ወቀትለ ፡ ማእከሌነ ፡ በእንተዝ ፡ ተመየጥኩ ፡ ወገባእኩ ፡ ውስተ ፡ ሀገርየ ። ወይእዜኒ ፡ አንሰ ፡ እፈቅድ ፡ *(Folio 28, recto a.)* ትትበቀሎሙ ፡ ለአይሁድ ፡ እለ ፡ ሰቀልዎ ፡ ለክርስቶስ ፡ ዘአልቦ ፡ ዐመፃ ። ወሰበ ፡ ተቀድምኩ ፡ አእምሮ ፡ ከመ ፡ ይስቅልዎ ፡ ለክርስቶስ ፡ እመጻእኩ ፡ ኀቤከ ፡ ከመ ፡ ኢይስቅልዎ ። ከመዝ ፡ ጸሐፈ ፡ አብጋር ፡ ንጉሠ ፡ ሮሃ ፡ ኀበ ፡ ጢባርዮስ ።

Ms. 55. L'Apocalypse de la Vierge.

(Folio 9, recto) ወእምዝ ፡ አሰየንትየ ፡ ርእየት ፡ አንጻረሁ ፡ ለውእቱ ፡ ፈለግ ፡ ወነጸርኩ ፡ በህየ ፡ ፪፻ ፻፻ አብያተ ፡ ብርሃን ፡ ወይበርህ ፡ እምፀሐይ ፡ ወወርኅ ፡ ወእቤሎ ፡ ለወልድየ ፡ ለመኑ ፡ ዝማኅደር ፡ ወይቤለኒ ፡ ለጳጳሳት ፡ ወኤጲስ ፡ ቆጶሳት ፡ ካህናት ፡ ወዲያቆናት ፡ ወአናጕስጢስ ፡ ወመዘምራን ፡ ወእቤሎ ፡ ኵሎሙኑ ፡ ይበውኡ ፡ ወይቤለኒ ፡ ኵሎሙሰ ፡ ኢይበውእዋ ። አላ ፡ ዋኅዳን ፡ እሙንቱ ፡ ኢሰማዕኪኑ ፡ ዘእቤ ፡

---

faire périr ceux qui l'habitent, parce qu'ils ont tué le Christ. Mais, tandis que j'étais en route, j'ai réfléchi en mon esprit. Je me suis dit: si je traverse l'Euphrate, qui ne m'appartient pas, la vengeance se mettra dans le cœur de Tibère, la dissension et la guerre seront entre nous; c'est pourquoi je suis revenu sur mes pas et suis rentré dans mon royaume. Je désire maintenant *(Folio 28, recto a.)* que tu tires vengeance des Juifs qui ont crucifié le Christ, en qui il n'y avait aucune injustice. Si j'avais su auparavant qu'ils voulussent le crucifier, je serais venu chez toi, pour qu'ils ne le fissent point. » Ainsi écrivit Abgar, roi d'Edesse, à Tibère.

(Folio 9, recto.) Ensuite mes regards se portèrent du côté de ce fleuve et j'aperçus là deux millions de demeures lumineuses qui brillaient plus que le soleil et la lune, et je dis à mon fils : « A qui sont ces demeures ? » Et il me dit : « Elles sont aux papes, aux évêques, aux prêtres, aux diacres, aux lecteurs et aux chantres. » Je lui dis : « Tous y entreront-ils ? » Et il me répondit : « Tous n'y entreront pas, mais le petit nombre seu-

ለልየ ፡ በወንጌል ፡ ወአኮ ፡ ኵሎሙ ፡ ዘይብሉኒ ፡ እግዚኦ ፡ እግዚኦ ፡ ይ
ባኡ ፡ ውስተ ፡ መንግሥተ ፡ ሰማያት ። ዘእንበለ ፡ ዘገብረ ፡ ፈቃዶ ፡ ለአ
ቡየ ፡ ዘበሰማያት ፡ (1)

(Folio 20, verso) ወክዕበ ፡ ርኢኩ ፡ ፩ ብእሲ ፡ እንዘ ፡ ይጸፍዕዎ ፡
መላእክተ ፡ ጽልመት ፡ እስከ ፡ ይደምን ፡ ገጹ ፡ ወይውኅጦ ፡ ፈለገ ፡ እሳ
ት ፡ ልሳኖ ፡ ወእቤሎ ፡ ለወልድየ ፡ ምንት ፡ ኃጢአቱ ፡ ለዝብእሲ ፡ ወ
መኑ ፡ ስሙ ፡ ስሙሰ ፡ ንፍቀ ፡ ዲያቆናት ፡ ወኃጢአቱሰ ፡ አነ ፡ እነግረ
ከ ፡ በሕገ ፡ ቀኖን ፡ ኢጦሐረ ፡ ውነበ ፡ ወሥዋዕትየ ፡ በንጽሕ ፡

(Folio 21, recto.) ወክዕበ ፡ ርኢኩ ፡ ሰብአ ፡ ክልአን ፡ ስቁላን ፡ ቍ
ልቍሊተ ፡ እሳት ። ወእቤሎ ፡ ለወልድየ ፡ እለ ፡ መኑ ፡ እሉ ፡ ሰብእ ፡
አብዕልት ፡ እለ ፡ ያገዕሩ ፡ ነዳያን ፡ ወምስኪናን ፡

(1) Math. VII, 21.

---

lement. N'as-tu pas entendu ce que j'ai dit moi-même dans mon Evangile ? Ce ne sont pas tous ceux qui disent : « Seigneur, Seigneur », qui iront dans le royaume des cieux, mais seulement ceux qui font la volonté de mon Père, qui est dans les cieux. »

(Folio 20, verso.) De nouveau, je vis un homme que les anges de ténèbres frappaient jusqu'à lui mettre la face en sang ; un fleuve de feu le dévorait et on lui arrachait la langue. Et je dis à mon fils : « Quel est le péché de cet homme ? Quel est son nom ? — Son nom, c'est un sous-diacre; son crime, je vais te le dire. Il n'a pas marché suivant la loi des canons; il n'a pas servi à mon autel avec pureté. . . . .»

(Folio 21, recto.) Je vis d'autres hommes crucifiés la tête en bas, dans le feu, et je dis à mon fils : « Ceux-là, quels sont-ils ? — Ce sont des hommes riches, qui firent pleurer les pauvres et les malheureux. . . . »

UMAYYA IBN ABI-S SALT

BY THE

Rev. E. Power, s. j.

I took as the subject of my thesis for the Doctorate in Oriental Science in this University the poems of Umayya ibn Abî-ṣ Ṣalt. My intention was to publish a critical text, with notes and commentary, of such of these poems as remained to us. A discussion of their authenticity and some considerations on the personality of Umayya and his connexion with Muḥammad would naturally form the introduction. It seems, however, that such a publication would have now very little value. The most interesting and exhaustive article of Professor Schulthess (1) has not only made known to scholars where these poems are to be found, but has even given a *résumé* of their contents. Moreover, the daily-expected publication of Ǵâḥiẓ's *Kitâb al-Ḥayawân* will set at the disposal of everybody the chief part of such of Umayya's known poems as still remain in manuscript form. Some scattered verses, often of doubtful authenticity, and a collection of variant readings would, then, add little to present knowledge. A few brief remarks, however, on the personality of Umayya, as it manifests itself in his certainly genuine poems, may not be unwelcome. They will, at all events, be of utility in explaining the connexion between our poet and Muḥammad, and in solving the question of the authenticity of the so-called « Koranical » poems. Most, no doubt, will accept the criticism of Schulthess; but some may wish to modify it in its details, more especially as the signs of Koranical influence are not equally evident in all the poems he rejects.

*
* *

In the second half of the sixth century of our era the district of the

(1) *Orientalische Studien*, p. 71-89.

Higâz was peopled, almost exclusively, by tribes descended from Muḍar, the most idolatrous of all the tribes of pagan Arabia. Its two chief cities and centres of worship were Mekka and Ṭâ'if (1). By one of these strange coincidences that manifest themselves so frequently in the world's history, at that time and in these cities appeared, almost simultaneously, two strenuous teachers of monotheism, Muḥammad and Umayya. Are we right in considering Umayya a religious teacher? While moral teaching entered occasionally within the sphere of pre-Islamitic poetry, it was not usual in ancient Arabia that a poet should propose to himself, as an end, the instruction of his contemporaries in sacred history and the mysteries of the seen and unseen world. True, but Umayya, like Suhail amid the planets, refused to march with the common herd (2) : and we learn from a certainly authentic fragment of his poetry, preserved to us in the unpublished manuscript of *Al-Hamâsat al-Baṣrîya* (3), that his originality displayed itself in end as well as in execution. These verses I subjoin as an appendix to this article. In all probability, they formed the conclusion of the famous Kâmil poem, in which Umayya described the construction of the heavens (4). It is in the last two verses that the poet manifests himself to us, not as a prophet like Muḥammad, but as a simple religious teacher, expecting a reward, only from the God whom he serves, in the

(1) Taqîf, the tribe that inhabited Ṭâ'if, was probably not descended from Muḍar. Among the aristocrats, at least, the family of our poet and that of Mas'ûd ibn Mu'attib, both closely allied with Quraiš, traced their lineage to Iyâd. Cf. poetical citations in Al-Bekri, 51 : to which add *Aḍdâd*, 81, and *Aġânî*, III, 187 (verses of Umayya's son Rabî'a). Their geographical position and the fact that they made common cause with the Hawâzin in their wars gave genealogists a reason for considering them a branch of that clan. Since the descendants of Iyâd, however, formerly inhabited this part of the Arabian peninsula, nothing is more probable than that some should have held their ground in so strong a position and so fertile a district.

(2) *Aġânî*, II, 18.

(3) Ms. of Oriental Library, St. Joseph's University, Beyrout, II, 269. This manuscript consists of two parts, of which the first contains 249 and the second 270 pages. It contains also fragments, to be found elsewhere, of seven other poems attributed to Umayya. It is copied from the Ms. of the Khedivial Library at Cairo, for an account of which consult *Catalogue* (ed. 1301-8 H.), IV, 229.

(4) *L'A*, XII, 386.

life to come. « And, as surely as clans will forget what I say, so surely will He who is not poor remember it. Pardon, then, a servant; it is drinking and gambling, joined with amusements, that have been the beginning of his sin. »

The subject-matter of Umayya's religious teaching need not detain us long. It consists, first of all, of pious interpretations of natural phenomena such as the sun's redness in the morning (1), the moon's disappearance at the end of each month (2), the shooting stars (3), the hoopoe's tuft of feathers (4) and the white collar of the dove (5). Then we have descriptions of the throne of God (6), of the angels and their ministry (7), of the seven heavens and their construction (8), of the state of the universe before the earth's creation (9), of the condition of primitive man (10). Finally, come the poet's accounts of Biblical events like the deluge (11), Abraham's sacrifice (12), Pharaoh's discomfiture (13), and Jewish or Arabic legends such as Solomon's empire over the evil spirits (14) and the destruction of Ṯamûd (15). Let us examine now the

(1) See *Appendix*.

(2) See *Appendix*.

(3) *Al-Muḥâḍarât*, II, 369; Ǵâḥiẓ, *Kitâb al-Ḥayawân*, Ms. of Vienna 341 v., (Cf. *WZKM*, VIII, p. 67, n. 4). — My citations from this manuscript are taken from some notes which Rev. L. Cheikho S. J. has had the kindness to lend me.

(4) *Ḥayawân*, 183 v.; Ibn Qutaiba, *Book of Poets*, 279.

(5) Ps-Balḫî, III, 25; *Ḥayawân*, 212 v.: Aṯ-Ṯa'libî, *'Imâd al-Balâġa*, chap. XXXIX.

(6) Ps-Balḫî, I, 165.

(7) Ps-Balḫî, I, 169.

(8) Ps-Balḫi, II, 7; *L'A*, VI, 20; IX, 356; XII, 386; *T'A*, III, 153, 262, 339; *Muzhir*, I, 286, etc.

(9) *Ḥayawân*, 183 v.; Ibn Qutaiba, 279. The poet speaks of the « mist, darkness and thick clouds » that characterised the period when the hoopoe's mother died. We learn from Aristophanes, *Aves*, 471-5, that this was before the creation of the earth.

(10) *Ḥayawân*, 212 v.; Ps-Balḫî, III, 25; Maqrîzi, *Ḫiṭaṭ*, I, 160; *'Imâd al-Balâġa*, chap. LVII.

(11) Ps-Balḫî, III, 24-5; *Ḫizâna*, IV, 4; *Ḥayawân*, 212 v., etc.

(12) Ṭabari, I, 308; *Ḫiz.*, II, 543; Ps-Balḫî, III, 65; Aṯ-Ṯa'libi, *'Arâ'is*, 82; Soiûṭî, *Šaw. Muġnî*, 241.

(13) Ps-Balḫî, III, 82; *Ḥayawân*, 112 v. (Cf. *WZKM*, VIII, p. 61).

(14) *T'A*, *L'A*, *s. v.* شطن; *Naqd aš-Ši'r*, 86; Ibn Duraid, *Ištiqâq*, 228.

(15) Ps-Balḫî, III, 40; Yâqût, IV, 54; 'Aini, IV, 377; Sîrâfî (Jahn's Sibâwaihi, I, 2, p. 29).

personal characteristics that display themselves in our poet's treatment of these varied subjects. These may, to my mind, be grouped under four heads. Umayya views God as a rewarder, and sets in relief His mercy rather than His justice; he shows considerable materialistic tendencies; he preserves interesting relics of idolatrous beliefs; and he has a great love for animals. The citations in proof of these facts shall be taken only from the undoubtedly authentic poems.

Umayya views God especially as a rewarder. Thus, in the verses that treat of Abraham's sacrifice, the poet tells us that the patriarch « fulfilled a vow in order to gain thereby a heavenly recompense » (1). The son, when about to be sacrificed, is made to say:—« Father, verily do I pray that God may reward you for your piety to Him under all circumstances » (2). Isaac, himself, is rewarded for his courage, for « God made his neck be of brass when He saw him brave among the brave » (3). Finally, God says: — « I am not displeased with what you two have done » (4). « And they bore away therefrom « says the poet » the renown of a noble deed » (5).

In the long Kâmil poem, the concluding verses of which we give in the *Appendix*, the piety of the hoopoe, who would not leave his mother without burial, is said to have been rewarded by the tuft of feathers which distinguishes him from the other birds (6). Here, too, as we have seen, the poet speaks of his own expected recompense (7). It is worth remarking that, in the latter of these passages, God is represented by the paraphrase « He who is not poor »: while, in the former, the subject of جزى is omitted, as if the very mention of reward with Umayya supposed at once God as the rewarder.

In the Wâfir poem on the deluge, we are told that the white collar of

---

(1) *'Ard'is* 82, v. 1 : الموفّي بنذر احتسابا . For sense of احتسابا , cf Lane, *s. v.*

(2) *Ḥiz.*. II, 543, v. 3 : ابتي انني جزيتك بالله تقيّاً به على كل حال.

(3) Ps-Balḫi. III, 65. v. 4 : جعل الله جيده من نحاس اذ رآه زولًا من الازوال .

(4) Ṭabari, I, 308, v. 7 : اني للّذي قد فعلتما غير قالِ .

(5) *Ibidem*, v. 8 : فطارا منه بسمع فعال .

(6) *Ḥayawân*, 183 v., cf. especially v. 8 : فجزى بصالح حملها ولدًا.

(7) *Appendix*, v. 12.

the dove is the recompense of her fidelity (1). Here, too, the poet tells us that : —

« The most glorious God awarded the man Noah the reward of the just, in which there is no falsity,

Consisting of what his ship carried and saved, the morning sudden death came upon them » (2).

Indeed, it is especially in his poems on this subject that he praises the mercy of God « who put an end to the deluge » (3). Nowhere do we find denounced, as so frequently in the Koran, the crimes of the wicked who perished in the waters. In one verse only — and there the reading is doubtful—is God's vengeance spoken of (4). The mention of the overthrow of the nations in the same poem is obviously intended to heighten the effect produced by the description of the ark and the security of its occupants (5).

Umayya, again, in describing the enforced servitude of the angels does not forget to add that the bonds which bind them are the benefits of God (6). When he speaks of the tempter of our first parents, he seems to make a distinction between the serpent and Satan, who entered into his body, and declares that the nourishment of the former is ever the object of God's care (7). What a contrast with the malediction pronounced against the serpent in *Genesis*, III, 14, and reproduced by the christian

---

(1) *Ḥayawân*, 212v., v. 6-7; Ps-Balḫî, III, 25, v. 4-5 ; *'Imâd al-Balâġa*, chap. XXXIX, v. 3-4 of a four-line fragment of this poem, for a translation of which cf. *ZDMG*, VIII, p. 511.

(2) Ps-Balḫî, III, 25, v. 6-7.

(3) *L'A*, *T'A*, *s. v.* شرجم : وينقّد الطوفان نحن فداوه .

(4) *Ḥiz.*, IV, 4, v. 1. But cf. *L'A*, *s. v.* قدم, where it is said that God will take vengeance on the prince of evil « امير السوء » not the servants of evil « عبيد السوء » of *Ḥiz.* This reading, that of Ibn Barrî, one of the best authorities for Umayya's poetry, is confirmed by the sense تقدّم there given to قدم. Only the rich and proud are threatened with vengeance ; and, indeed, the « prince of evil » may be simply Satan.

(5) *Ḥiz.*, IV, 4, v. 4.

(6) Ps-Balḫî, I. 165, v. 1 : كل بنعماء الاله مقيّد.

(7) *Ḥayawân*, 212v. Such, at least, seems the general sense of this badly corrupted text.

poet ʿAdî ibn Zaid in a verse that has been falsely attributed to Umayya (1)! It may be remarked too that the poet does not disapprove of the superstitious practices by which the Arabs sought for rain in time of drought. He contents himself with laying stress on the fact that it is God who sends the rain (2). Muhammad, on the other hand, emphatically condemns the whole proceeding (3).

The materialistic tendencies of Umayya are never more evident than when he speaks of the angels. Listen to his description of the Seraphim (4) who bear the throne of God:—« Our Lord hath girt with saddle-cloths the *beasts of burden*, each one of them bound by the munificence of God..... and on the saddles is extended a lofty throne fixed firmly on their shoulders with gems of ruby » (5). The angels keep guard in turn before the Almighty (6). Their service, in general, is a forced servitude (7). Some of them who were refractory have been tamed (8). They sustain (9) and defend (10) the heavens, which are regarded by the poet as smooth walls

---

(1) *TʿA*, *LʿA*, *s. v.* لا. (The verse is cited with several others of the same poem). Maqrizi, *Ḫiṭaṭ*, I, 22 and Ǵâḥiẓ, *Ḥayawân*, 213 r. (Cf. *Maśriq*, 1904, 535-6). Schulthess (p. 78) doubts the authenticity of these verses. But, cited by so good an authority as Ǵâḥiẓ and echoing *Genesis* rather than the *Koran*, they seem to me much more probably the composition of a learned christian poet like ʿAdî ibn Zaid than that of a Mussulman interpolator.

(2) Cf. *Ḥam. Baṣ.* II, 257, v. 8; *Ḥayawân*, 245 v., v. 6-7:

فرآها الاله توشى بالقطر   واضحى جنابهم ممطورا

فسقاها نشاطه ....

(For the first verse I have taken the text of *Ḥam. Baṣ.* which is preferable).

(3) Cf. Margoliouth's *Life of Muḥammad*, p. 459, and reference there.

(4) Ps-Balḫi, I, 168: حبس السرافيل. Umayya has assigned to the Seraphim the office of the Cherubim in the Bible, *Psalms*, XVIII, 11; LXXX, 2; XCIX, 1; *Eccles*, XLIX, 10.

(5) Ps-Balḫi, I, 165, v. 1-3.

(6) Ps-Balḫî, I, 169, v. 1: في الف الف من ملائك تحشد   يتنابه المتنصفون بسُخرة. For سُخرة (which I read instead of Ms. سجرة) = تسخير cf. Lane, *s. v.* The textual corrections in the first and last word are after *Maśriq*, 1904, p. 533.

(7) See preceding citation. Cf. also Ps-Balḫi, I, 168: حبس; *TʿA*, III, 339: مصفّدين.

(8) *LʿA*, *TʿA*, *s. v.* قوم: ملائك ذُلّلوا وهم صعاب.

(9) *TʿA*, III, 339: عليهم صاقورة. Cf. also citation at end of note 9 in following page: فبنى الاله عليهم مخصوفة.

(10) *TʿA*, *s. v.* رقيم: ومن دون علم الغيب كل مسهَّد. See also below note 2 in following page.

built around the fortress in which the Divinity dwells (1). The weapons which they make use of against the demons are the shooting stars (2). They fight battles, conquer when they assist one another, and have wings like those of ostriches which bear them along with the rapidity of the west wind (3).

Analogous tendencies may be observed, for instance, in Umayya's crude explanations of natural phenomena. The sun is red in the morning because the angels have scourged him unto blood (4). The tuft on the back of the hoopoe's head was originally his mother's tomb (5). The ring on the dove's neck was once a real collar framed « as a child's necklace is strung » (6). The Arabs, in time of drought, got rain by lighting fires on the tails of cattle which they drove up the mountain, because these fires acted as lightning, at the appearance of which rain fell(7). The poet even considers it necessary to explain God's vision of things by the presence of « streaks and colouring, and delineating marks » which He perceives though they may be invisible to us (8). Interesting, too, in this connexion, is the extraordinary manner in which he insists on the smoothness of the heavens (9).

---

(1) *T'A*, III, 262; *L'A*, VI, 20; IX, 356; XII, 386; Al-'Ukbari, *Śarḥ al-Mutanabbi*, II, 3.

فاتمّ ستًا فاستوت اطباقها .   واتى بسابعة فانّى تورد

The question « How shall it (the seventh heaven, God's abode) be reached ? », as well as the stress laid on the smoothness of the heavens, of which we shall speak later on, reveal the poet's idea.

(2) *Ḥayawān*, 341v. (Cf. *WZKM*, VIII, p. 67); *Muḥāḍarāt*, II, 369, where the text is better.

وترى شياطينهم تروغ مضافةً   وزواغها صبر اذا ما تطرد

تلقى عليها في السماء مذلّة   وكواكب ترمى بها فتعرد

(3) Ps-Balhi, I, 169.

(4) *Appendix*, v. 9-10.

(5) *Ḥayawān*, 183 v., v. 6-7 : فبنى عليها في قفاه يمهد

مهدًا وطيًا

(6) Ps-Balhi, III, 25, v. 4 : صاغوا لها طوقًا كما عقد السخاب .

(7) *Ḥam. Baṣ.*, II, 257, v, 8 : فرآها الاله توشم بالقطر واضحى .   جنابهم مطورا

Cf. also *Ḥayawān*, 245 v., v. 6.

(8) *Ḥayawān*, 183 v., v. 2-3: وبكل منكرة له معروفة   اخرى على عين بما يتعهد

جدد وتوشيم ورسم علامة

(9) In Ps-Balhî, II, 7, the first heaven is said to be smooth, like a waveless sea, in v. 1 (where we must read, سدر , اجرد , after *T'A*, III, 262 ; *L'A*, XII, 386 ; *Muḥaṣṣaṣ*, IX, 6;

Umayya is a strenuous teacher of monotheism; yet, even on him, nature-worship has left its mark. The sun and moon, if not divinities, are still possessed of reasoning power. The former refuses to rise in the morning, owing to his unwillingness to receive the adoration of idolators (1). The latter, for a similar reason, hides herself for the last two or three nights of each month: and the bright stars, lending their aid, place themselves in front of her to conceal her from the vision of her worshippers (2). The stars, in general, are beasts of burden, obedient to God their Master, (3), travelling alike day and night, and rushing to the place of

---

X, 16, etc.). In v. 2 the second heaven « is even not bent » (reading تخضد for يحصد), and it is compared with glass in the next verse obviously in smoothness as well as in colour. In *T'A*, III, 339, the third heaven is compared to a crystal sea. It is the smoothness of the fourth and fifth heavens that is referred to in the difficult verse cited *T'A*, III, 153: وكأنّ رابعة لها حاقورة   في جنب خامسة عناصِ تمرد . « It seems as if the fourth heaven, the Ḥâqûra, though hairless, had little locks of hair in comparison with the fifth». That is to say, though the fourth heaven is smooth, the fifth is far more so. The surface of the heavens is described as smooth, without cracks, so that the sun slides along it, in a verse cited by Ǵauharí, I, 53; II, 505 (var. اياب) سراة صلاية خلقاء صيغت تُزِلّ الشمس ليس لها رئاب. And similarly Umayya informs us that the heavenly vault, resting on angel-shoulders, never becomes worn or bent, and that, if it were not so smooth that even the Qurâd-insect could find no hold thereon, God would destroy it and build another possessing this perfection.

والارض معقلنا وكانت أمّنا   فيها معاقلنا وفيها نُولَدُ
فيها تلامذة على قذفاتها   حَسْرَى قياماً والفرائص تُرعَدُ
فبنى الاله عليهم مخصوفةً   خلقاء لا تَبلَى ولا تتأوّد
فلو انّه يَجِدُ (يخد Ms) البرامّ لمتنها   لبنى والقاها التي لا تُقْرَدُ

The verses are taken from a Ms. of the Oriental Library, St. Joseph's University, Beyrout, entitled *Śarḥ Abyât al-Iḍâḥ* by Abû'l Ḥaǵǵâǵ Yûsuf ibn Sulaimân al-Qurṭubî better known as Aś-Śantamarî al-A'lam, ff. 61 v. There seems to be no mention of this composition among the works of the writer, unless it be identical with the *Śarḥ Abyât al-Ǵumal* ascribed to him by Ḥâǵǵî Ḫalifa, II, 627. For the author, cf. Brockelmann, I, p. 139; Ahlwardt, *Six Arabic poets*, XVIII. For معاقلنا of v. 1, Aṯ-Ṯa'libî, *'Arâ'is*, 8 gives مقابرنا and Ibn Sayyidihi, *Al-Muḫaṣṣaṣ*, XIII, 180: معايشنا. The latter also replaces by منها the second فيها.

(1) See *Appendix*, v. 10-12. The reason of the sun's unwillingness is obviously the same as that assigned to the moon in v. 10.

(2) *Ibidem*.

(3) Cf. verse cited by *L'A* and *T'A*, *s. v.* صيدن.

their setting like race-horses to their goal (1). The winds are the beasts on which the clouds ride (2) as well as the limbs or supports of the sea (3). The latter when agitated mounts upon them, so that its calmness can be indicated by saying that « its limbs abandon it ». The earth also is an animal (4).

That many of the expressions, in which materialistic and analogous tendencies, as well as traces of nature-worship, are displayed, admit of a different explanation is, of course, evident. They may be merely the fruit of a poet's and, more especially, an Arabic poet's imagination. Yet, when we have made ample allowance for that important factor, it seems to me that the greater part will still remain to be accounted for only by the poet's own personal characteristics.

Umayya seems to have had a special love for animals. Nor did this point in his character escape the notice of his contemporaries, who even

---

(1) Cf. *Muntahab Rabiʿ al-Abrâr*, Ms. of Vienna, 84 v. : —

تامل صنع ربك غير شك　　بعينيك كيف تختلف النجوم

فما يجرى (sic) سوابق ملجمات　　كما تجري ولا طير يحوم

دوابّ في النهار فما تراها　　ويمشي (sic) مشي ليلتها تعوم

Also the oft cited verse *Tʿ A*, V, 185; VII, 43, 57; *Lʿ A*, XII, 198; *Muḫaṣṣaṣ*, IX, 35, etc: —

واعلاق الكواكب مرسلات　　كخيل القرق غايتها النصاب

« And the suspended stars, sent forth like steeds in a race-course, their goal being the place where they set. »

All the lexicographers understand by قرق the game of that name. But the context (نصاب , غاية , خيل , مرسلات), the parallel passage just cited, the derivation of the word (ܩܘܪܩܣ, κίρκος, *circus*), as attested by its other form قرقوس and its other meaning قاع واسع كثير الحصى, lastly the difficulty of understanding by it here the game of the same name, (in which stones have to be moved backwards and forwards until they are got into a straight line), all prove that this is another of the words by which our poet puzzled the lexicographers, and that it was employed here by him in the sense of « race-course ».

(2) *Lʿ A*, I, 416 : تردد والرياح لها ركاب .

(3) *Tʿ A*, *Lʿ A*, *s. v.* سدر ، برقم, etc. — سَدِر = متحير , غير راشد, is an epithet of the sea when it is agitated. A propos of برقم , I do not know if it has been remarked what support De Goeje's derivation gets from such names of Syrian villages as Bikfaya = ܒܝܬ ܟܐܦܐ «Rock-house », Brummâna = ܒܝܬ ܪܘܡܢܐ «Pomegranate-house», Bḥamdûn = ܒܝܬ ܚܡܕܘܢ «Ḥamdûn's house ».

(4) Umayya calls it طروقة . Cf. *Lʿ A*, *Tʿ A*, *s. v.* عتر and سند.

ascribed to him a knowledge of the language of beasts (1). To it also we may, perhaps, ascribe the legendary tales of his adventure with a serpent in one of his Syrian voyages (2), and with crows or eagles or other birds at the time of his death (3). Hence it is, too, that we have his poetry so frequently cited in the *Kitâb al-Ḥayawân* of Ǵâḥiẓ. We have already seen how frequently he employs, in describing the angels and the forces of nature, expressions borrowed from the animal world. It can be safely said, I think that in this he goes far beyond the metaphorical language of other Arabic poets. Moreover, in the four most important and certainly authentic poems of which we possess more or less lengthy fragments, special mention is made of animals. Several verses of the Kâmil poem in د are devoted to the hoopoe's act of filial piety and its reward (4). In the Wâfir poem in ب, where the deluge is described, the cock, the crow (5) and the dove find a place (6). When treating of the same subject in his Ḫafîf poem in ل the poet calls our attention to the birds, beasts of prey and elephants that cry out within the ark as it pursues its course amid the waves (7). It is in the Ḫafîf poem in ر, however, that the animals take the most prominent part. Here their creation is described in no perfunctory manner (8). Four species of bovine antelopes are ennumerated (9) : and even the ass has two or, perhaps, three mentions (10). Umayya is not

---

(1) *Aġâni*, III, 188-9 : he understands the language of sheep ; *ibid.*, 192 : he understands the language of crows.

(2) *Alif-Bâ*, II, 508 ; Damiri, II, 195, etc.

(3) *Aġâni*, III, 192 ; *Alif-Bâ*, II, 508 ; *Aġâni*, III, 188-9, 189-90, etc.

(4) *Ḥayawân*, 183 v., v. 5-9.

(5) Ps-Balḫî, III, 25, v. 12; *Ḥayawân*, 212 v., v. 2 ; *'Imâd al-Balâġa*, chap. LVII ; *Ḫiz.*, I, 120 ; Ibn Qutaiba, 279.

(6) Ps-Balḫî, III, 25, v. 1-5 ; *Ḥayawân*, 212 v., v. 3-7 ; *'Imâd al-Balâġa*, chap. XXXIX.

(7) *Ḥayawân*, 396 v.

(8) *Ḥayawân*, 397 v.

(9) *Ibidem*, v. 2 and *L'A*, XIII, 86, where the text is better.

(10) *Ibidem*, v. 3. We may understand by Ms. صواحنا either ضواحيا or صواحنا . The latter would be plural of صاحنة=صحون « kicking she-ass ». The former could mean « dwelling in the plain » and thus go with the immediately preceding نامر . Such an epithet is supported

contented with saying that God sent the ants and the locusts with other plagues on the Egyptians, but takes care to add : —« He remembered that the ants were doers of evil and that the locusts were a destructive pest » (1). The important part played by the little camel in the destruction of Ṯamûd (2) will be referred to later on. The abandonment of the little beast by his mother, in consequence of the ill-treatment she received at their hands, seems, almost, to have been, in the eyes of Umayya, the cause of all their woe. In this poem, too, the cattle, laden with ʿUśar and Salaʿ, and driven up the mountain-side with fires lighted on their tails, are sympathetically described. « Salaʿ and ʿUśar are heavy and they oppress the cattle » says the poet (3).

Umayya belonged to a transition period of religious life in Arabia, when paganism was preparing to pass over into Islâm : and the man is characteristic of his epoch, as the apparent contradictions in his religious teaching show. An exalted idea of the Divinity combats with materialistic tendencies : a rigid monotheism struggles against remnants of nature and animal worship (4).

Nor can we be surprised that this teaching was a failure, as, indeed, the poet himself foresaw (5).

The aspect of the Divinity which he loved to exhibit was not likely to produce a very vivid impression on the gross minds of the idolatrous Arabs. He himself, as far as we can see, was neither soldier nor statesman. He gathered together no powerful partisans and made no appeal to arms.

---

by the proverb given in *LʿA*, XIII, 61, *s. v.* نعام ; من يجمع بين الاروى والنعام applied to him who tries to unite things that are incompatible with one another.

(1) *Ḥayawân*, *in WZKM*, VIII, p. 61 : ذكر الذرّ انه يفعل الشرّ وان الجراد كان ثبورا, which Van Vloten translates : « Er machte die Ameise Boeses thun und die Heuschrecke zur Zerstœrung ». But would not such a rendering require يكون instead of كان in the second hemistich ?

(2) Ps-Balḫî, III, 40.

(3) *Ḥam. Baṣ.*, II, 257, v. 6 ; *Ḥayawân*, 245 v., v. 8 ; Damîri, I, 170, v. 5 ; Ǵauharî, II, 220, v. 5 ; *LʿA*, XIII, 516, v. 5, etc :

. سلع ما ومثله عشر ما عائل ما وعالت البيقورا

(4) This expression is justified, if not by Umayya's frequent mention of animals in his religious poetry, at least by reference to the sacred camel (ناقة للاله , Ps-Balḫî, III, 40, v. 2) in the story of the destruction of Ṯamûd.

(5) *Appendix*, v. 12.

He effected no conjunction of patriotism and religion, no oblivion of tribal factions in a common confederacy for dominion. He was, moreover, too sincere to lay claim to a gift of prophecy which he did not possess. He must have, however, at least, prepared the way for a more illustrious rival. May he also be regarded, in some degree, as the inspiring angel, the *Gabriel* of Muḥammad ? In order to deserve this appellation, he must have previously treated of Koranical subjects in his poems, and these poems must have come to the knowledge of, and been utilized by the author of the Koran.

*
* *

We have already spoken, in general, of the subject-matter of Umayya's poetry, and we refer the reader to the most interesting article of Professor Schulthess in the *Orientalische Studien* for further information as to its contents and the sources from which the poet has drawn. The Arabic authors agree in celebrating his learning and, especially, his knowledge of Biblical history and Jewish legends (1). All that it is necessary for our purpose to remark here is, that the fragments of his poems which remain to us amply confirm this tradition. Umayya, then, certainly treated of Koranical subjects. Did he treat of them before Muḥammad ? It seems most probable that he did, though we have no absolutely conclusive evidence in the matter.

The period of Umayya's birth is unknown : but his death occurred some time between the second and the ninth years of the Hegira (2). His elegy on the slain at Badr in the former year and the fact that we hear

---

(1) *Aġâni*, III, 187 ; Ibn Ḥaǵar, I, 261 ; Ibn Qutaiba, 279 ; *Ḥiz.*, I, 121 ; *Alif-Bâ*, II, 508, etc.

(2) The historians Abû'l-Fidâ', I, 137 ; Diârbakri, *Al-Ḫamis*, I, 412 ; Ibn Al-Wardi, I, 117, and others assign his death to the former date. For the latter, cf. Ibn Ḥaǵar, I, 262 ; *Ḫiz.*, I, 121, etc.

nothing of him at the capture of Ṭâ'if in the latter confirm this assertion of the historians. In their disaccord as to the precise date, and in the absence of other proofs, we had better make no attempt to come to a decision on the point. As for his age, a verse preserved in one of the Mss. of the *Ḥamâsa* of Abû Tammâm, and forming part of the poem in which he complains of his son's ingratitude, tells us that he was then close on his sixtieth year (1). The intimate relations that existed between him and Ibn Ǵud'ân seem to couple him with the generation that preceded Muḥammad (2). But the illustrious Taimite was also panegyrised by Ḥuṭai'a, who was still alive under the Umayyad dynasty (3). A tradition, cited by Ibn Ḥaǵar (4), tells us that Umayya despaired of obtaining the gift of prophecy for two reasons. Firstly, the chosen one was to be a Quraiśite, and secondly he was to receive his mission at the age of forty. The giving of the second reason implies that the originator of this tradition considered Umayya over forty at this period and, consequently, older than Muḥammad. The same author goes on to tell us that Umayya, when invited to become a disciple of the prophet, replied that he would become the laughing-stock of the women of Ṭâ'if if he gave up his own claims in favour of a youth (غلام) of the Quraiś. This implies, at least, that our poet's position as a religious teacher was well established before the appearance of his rival. The conclusion is confirmed by the fact that, while Muḥammad was more than forty years of age when he commenced his prophetic career, the poetic inspiration of Umayya can hardly have been of such tardy growth. Indeed, the supposition, that the bulk of his

(1) Ms. Goth., 532, f° 17r., where the poet says: ولم يأتي من سنّ ستّون كُمّلُ. Unfortunately the authenticity of this poem is doubtful. Cf. Freytag, *Ḥamâsa* (Arabic text), p. 354.

(2) *Aǵânî*, VIII, 2-5, etc.

(3) Cf. Goldziher, *ZDMG*, 1892, p. 31. The poem (*ZDMG*, 1893, p. 82) is also attributed to Umayya himself: but the third verse

: كلّ امرٍ ينوبُ عَبساً جميعاً　　أنتَ فيه المُطامُ فيما تقولُ

shows that either the panegyrist or the panegyrised was of the tribe of ʿAbs. That the verses were addressed to Ibn Ǵud'ân, however, rests solely on the Scholiast's authority.

(4) I, 262-3. The general falsity of the substance of these traditions does not, of course, deprive them of their value in fixing the age of Umayya, as it appeared to those who had means of knowing it that we do not possess.

religious poetry was composed in the last ten or fifteen years of his life, would be very gratuitous. The manner, in which some of his verses are cited in the *Muḥâḍarât*, shows also that they were considered anterior to the Koran (1). On the whole, then, we seem perfectly justified in concluding that Umayya's religious teaching belonged to an earlier period than that of Muḥammad.

In discussing the question as to whether Muḥammad was or was not influenced by the poetry of Umayya, we must not forget that our poet's native city was only a day and a half's journey from Mekka. There lived his maternal relations, the Umayyad merchants, in whose company he made journeys into Syria, if tradition is to be believed (2). There, too, lived ʿAbdallah ibn Ǵudʿân, his patron and friend, in whose honour most of his non-religious verses were composed. Umayya's poetry, then, must have been frequently heard in Mekka. Let us consider, on the other hand, Muḥammad, himself uneducated, about to compose a Koran, which was to treat largely of those matters which formed Umayya's favourite theme. He would, certainly, have been a stranger to the ability which distinguished him, if he made no attempt to utilize our poet's learning and to seize the inspiration within his grasp. The fact, that he sometimes asked others to recite Umayya's poetry (3), shows a desire to increase his knowledge much more than a total ignorance of it. The accounts given of the supposed interview between Muḥammad and the poet's sister are of no worth (4). The words of the latter are so evidently a later fabrication (5) that we are forced to form a similar conclusion as to the part played by

---

(1) *Muḥâḍarât*, II, 369.

(2) *Prairies d'or*, I, 136, 139; *Aǵâni*, III, 190, 191, etc. We learn from At-Taʿlibi, *ʿArâ'is*, 208 and Al-Ḫâzin, *Tafsîr*, II, 177, that Umayya visited certain kings shortly before Badr: and Ṭabari, I, 1121 preserves to us a verse he is supposed to have addressed to Heraclius. A connexion with Syria, thus supported by tradition, is hard to be denied in the case of Umayya, inhabitant of the trading town of Ṭâ'if and closely allied with the Umayyads.

(3) Damiri, II, 195; *Ḫiz.*, I, 120; Ibn Ḥaǵar, I, 261; Ibn Qutaiba, 279; *Aǵâni*, III, 190; *ʿIqd*, III, 123.

(4) Cf. *ʿArâ'is*, 208; Damirí, II, 441; *Alif-Bâ*, II, 508.

(5) She gives a legendary account of the poet's death and recites some of his spurious verses to Muḥammad. No wonder the latter showed no previous knowledge of them.

the former. All that we can safely conclude from such an interview, if it ever took place, is that Muḥammad was well acquainted with Umayya's poetic fame.

While we have ground for supposing that a certain influence was exercised by Umayya's poetry on the author of the Koran, it must be admitted that the fragments of that poetry which remain to us offer no confirmation of such an hypothesis. There is no Koranical narrative that displays undoubted traces of our poet's handiwork. One might, indeed, cite the story of «The Seven Sleepers» (1). Poetical treatment and the love of animals peculiar to Umayya would well explain the seemingly objectless presence of the dog in the unskilfully copied version of Muḥammad. But, the fact that *Ar-Raqîm* is made to fill exactly the place occupied by كلبهم in the Korân, shows that the verse was simply fabricated to support one of the many explanations of that difficult word. We have a similar forgery, made with a similar object, in Abû 'Ubaida's definition of the black and white threads (2). The conversion of falling stars into missiles, with which the demons are pelted (3), accords well with the pious and, at the same time, naïve interpretation of natural phenomena that distinguished the teaching of Umayya. We cannot be sure, however, that the poet did not, in this instance, draw from a source to which Muḥammad also had access. The oven of the deluge admits of a similar explanation. It appears twice in the Koranical narrative (4) : and in four poems, in which Umayya speaks at length of the deluge, it is mentioned either expressly or implicitly (5). It probably owes its origin, as Halévy suggests, to a Rabbinical

---

(1) Cf. Umayya's verse, *Kaššâf*, I, 722; Baiḍâwi, I, 555 and *Koran*, XVIII. 8 : الرقيم, 17 : كلبهم باسط ذراعيه بالوصيد .

(2) *L'A*, *T'A*, *s. v.* خيط; Ṣoiûṭî, *Itqân*, 159. Cf. *Koran*, II, 183. The commentator might have found a genuine support for his explanation of the two threads in Labid (ed. Brockelmann, 64) where the poet says he reached his destination in the early morning :— قبل تبيّن الالوان .

(3) *Ḥayawân*, 341 v.; *Muḥâḍarât*, II, 369. Cf. *Koran*, XXXVII, 7-10 ; LXVII, 5 ; LXXII, 8-9.

(4) *Koran*, XI, 42; XXIII, 27.

(5) Expressly in the third and fifth verses cited by Ps-Balḫî, III, 24. Implicitly, Ps-

legend (1). That Muḥammad borrowed this feature of the deluge story from Umayya is rendered less probable by their otherwise different manner of treating that great event (2).

A still more remarkable instance of independant treatment is to be found in their versions of the destruction of Ṯamûd. The Koranical account of this event is manifold (3); but it contains one element never absent, the personality of Ṣâliḥ, and another element present in three of the longer versions (4), a party of the Ṯamûdites who hearkened to the advice of Ṣâliḥ and were saved with him. These two elements represent, naturally enough, Muḥammad and his followers, and, consequently, have no reason to appear in Umayya's version (5). The fact that the latter makes a servant-maid escape, expressly in order to tell the tale (6), shows that he did not contemplate the existence of a Ṣâliḥ, who would perform this duty so natural for and even incumbent on him. Umayya, too, brings a new element into the story, the little camel deprived of his mother and calling upon the Ṯamûdites the wrath of heaven (7). This is a good instance of poetical treatment and the love of animals which distinguished him. It is worth remarking that the main features of the legend, the destruction of the Ṯamûdites for their impiety (8), and the deed of the ill-starred Aḥmar (9), are referred to by pre-Islamitic poets in a

---

Balḫi, III, 25, in the word سُعار of the second last verse, and *Ḫiz.*, IV, 4, v. 5 in the word دخان, the fire and smoke proceeding from the oven or furnace.

(1) *Journal Asiatique*, Janv.-Fév. 1905, p. 141. Cf. Talmudic legend which says that the hot springs near Tiberias are remnants of the eruptions of the deluge.

(2) Muḥammad emphasises God's justice in destroying, Umayya His mercy in saving. See above p. 201.

(3) *Koran*, VII, 71-77; XI, 64-71; XXVI, 141-159; XXVII, 46-54; LIV, 23-31; XCI, 11-15.

(4) *Koran*, VII, 73; XI, 69; XXVII, 46. Only once (XCI, 14) is it expressly stated that they were *all* destroyed.

(5) Ps-Balḫi, III, 40.

(6) *Ibid.*, v. 8.

(7) *Ibid.*, v. 5-7. « He prayed a prayer, and the prayer of the little camel against them was : — « May they be utterly destroyed ! » — As the utterance of the little camel is expressed in words, I read دعا دعوة rather than رغا رغوة, the Ms. دعا رغوة leaving us free to read one or the other.

(8) Labîd, (ed. Brockelmann), 25. Cf. also ʿAdi ibn Zaid in *Šuʿarâʾ an-Naṣrâniya*, 471.

(9) Zuhair's *Muʿallaqa*, (ed. Hausheer), 22.

manner which shows that they were well known. Umayya and Muḥammad fill in the outlines of the picture each after his own fashion (1).

There is another connexion between Muḥammad and Umayya about which we are better informed. The Arabic historians are unanimous in asserting that the latter remained to the end an open enemy of the former (2). The cause of this enmity would be two-fold for Umayya, his rivalry in teaching and his alliance with the Quraiš. His sympathy with the Banî Asad and the other Quraišites, who fell fighting against Muḥammad at Badr, is evidenced by his elegies, in one of which, according to the testimony of Ibn Hišâm, he attacked the prophet's companions (3). We find, moreover, in the extant poetry attributed to Umayya, two verses which seem to contradict Koranic doctrine, and that, in reproducing peculiar Koranical expressions. *TʿA, s. v.* قصّ gives the following verse as by our poet: قالت لاخت له قصيه عن جنب   وكيف يقفو بلا سهل ولا جدد (4). The verse must be set beside *Koran*, XXVIII, 10 : وقالت لاخته قصيه فبصرت به عن جنب (5). The reference is to the directions given by the mother of Moses to his sister, when she had placed him in the Nile, as she had been ordered to do (6). The similarity of expression, the fact that قصّ, like its synonym قفا, is properly used of following the foot-prints of somebody, and the question as to how one might follow foot-prints where there was no ground to receive them, that is, in the water, make it possible that this verse is part of a

(1) It is noteworthy that Umayya's verses on the plagues of Egypt, (cf. *Ḥayawân*, in *WZKM*, VIII, p. 61 and *ʿArâʾis*, 166) which probably formed part of this poem, also show independent treatment. Of the four plagues mentioned by Umayya, only two, the drought and the locusts, those most commonly experienced and most sensibly felt in the East, are given by Muḥammad, who adds several others (*Koran*, VII, 127, etc.). Both Al-Ǵâḥiẓ and At-Taʿlibi call special attention to our poet's mention of the ant plague.

(2) Cf. *Aǵânî*, III, 187; *Ḫiz.*, I, 121, where Muḥammad forbids the recitation of his Badr elegy. He died an unbeliever: Ibn Ḥaǵar, I, 264; *Aǵânî*, III, 192; Al-Ḫâzin, *Tafsir*, I, 29, etc.

(3) *Sirat ar-Rasûl*, 532.

(4) « She said to his sister, 'Follow him at a distance'; and how will she follow the track where there is no ground rough or smooth? »

(5) « And she said to his sister, 'Follow him'; and she gazed on him from a distance. »

(6) *Koran*, XXVIII, 6.

satire on the Koran. Again, Ǵâḥiẓ in his *Kitâb al-Buḥalâ'*, p. 236, as well as *T'A* and *L'A*, *s. v.* عسم, give the following verse of Umayya's famous poem on Paradise: ولا يتنازعون عنان شرك ولا اقوات اهلهم العسوم (1). In the Koran, LII, 23 we find, with equal reference to the blessed, the words: يتنازعون فيها كأسا (2). Thus we have a second contradiction of Koranical doctrine and the employment, in its more usual and proper sense, of a word, which, in the similar Koranical context, is used in a rare sense capable of being misinterpreted (3). Accordingly, it seems fair to regard this verse also as a possible instance of an attack on the Koran. It is evident that both of these seeming contradictions can be otherwise explained (4). We give them only for what they are worth. They at least show what kind of treatment Koranical teaching and Koranical expressions would be likely to receive at the hands of Umayya. On the other hand, to turn into verse, without any notable alteration or expression of disapprobation, the contents of the Koran, using even its very language, would be the best way of spreading the teaching of Muḥammad, and would thus be the work, not of his foe, but of his friend.

*
* *

The spuriousness of some of the poetry attributed to Umayya is proved by its frequent reproduction of Koranical expressions. Obviously our poet could have no possible motive for a servile imitation of the very words of the author of the Koran and vice versa. Such a procedure would be fatal to the imitator, since it would manifest, as source of knowledge in

---

(1) « And they pull not the reins of partnership, nor is the food of their people pieces of hard, dry bread.»

(2) « Handing around a cup to one another therein. » The partnership, implied by this expression, is denied by Umayya.

(3) « Snatching a cup from one another » is a possible rendering.

(4) The former verse would be part of a Koranical commentary. The difficulty in the Koran is there propounded as a question, to which we should perhaps find an answer in the following verses, if we had them. The resemblance and contradiction, in the second case, are too slight to suggest any necessary connexion between that verse and the Koran They are, more probably, purely accidental.

the one case, and of inspiration in the other, that which each would be most anxious to disavow. Besides, we can scarcely suppose in Muḥammad so great a familiarity with Umayya's verses, or, in Umayya, so precise a knowledge of the Koran, as would render such a similarity of expression possible. Indeed, it would be an absolute impossibility for the author of the Koran to scatter broadcast into Sûras, written at long intervals, expressions taken from any single poem (1). We have remarked above how unlikely our poet would be to versify and disseminate Koranical doctrine without submitting it to any change or modification. Only a later writer, thoroughly familiar with the language and sentiments of the Koran, would naturally reproduce its very expressions in his religious poetry. When, however, the ideas set forth in the verses attributed to our poet are to be called «Koranical», is a different question; and the answer to it may vary with the individual. It is for this reason that, while quite in accord with the spirit of Schulthess's criticism (2), I should feel inclined to modify some of its details. Such a modification will, in some cases, confine itself to an attempt to distinguish the later importation from the genuine stock on which it has been grafted, and the existence of which Schulthess himself admits (3).

In the first place, the four verses on the deluge (Ps-Balḫî, III, 24) seem to me to have every claim to authenticity. The deluge, if a Koranical subject, is admittedly a favourite one with Umayya also, and his treatment of it here is exactly similar to his treatment of it elsewhere. Noah's salvation in recompense for his goodness (4), the oven (5), the terrible voyage (6), and the landing on the mountain (7) are all to be found in

(1) For instance, the nine verses in Ps-Balḫî, II, 146 contain expressions to be found in three times that number of Koranical sûras, and the same may be said of the six-line poem given at p. 209 of At-Ṯaʿlibi's *ʿArâ'is*, where, by the way, the Koran (XIX, 83, 95) is expressly cited in the third verse : يوم تأتيه مثل ما قال فردًا .

(2) *Orientalische Studien*, p. 76-8.

(3) *Ibidem*, p. 78, near end of page.

(4) Cf. Ps-Balḫî, III, 25, v. 6-7 ; 24, v. 2 : Al-Bekri, 219.

(5) See citations given above p. 212, note 4.

(6) Cf. *Asâs al-Balâġa*, I, 82 ; *Ḥayawân*, 396 v. ; *Ḫiz.*, IV, 4.

(7) Cf. *Ḫiz.*, IV, 4, v. 6 ; Al-Bekri, 219, where اهبطه (cf. اهبط here) is obviously to be preferred to the corrupt لثبيته of Ps-Balḫî, III, 24, v. 2.

the other poems in which our poet treats of that subject. There are no expressions peculiar to the Koran except تار الحنور, which, as we have seen, is still more peculiar to Umayya. The sole reason, then, for condemning these verses is that they are in the same rhyme and metre as the spurious verses on the destruction of Sodom (1). Rhyme and metre, however, form no necessary connexion between two fragments that treat of different subjects. Besides, there is a decided metrical difference between these two fragments, to which I should like to call attention.

It may be seen, from a perusal of the verses given in the *Appendix*, that the style of Umayya's poetry is diffuse and flowing. It is thus that, following a more genuine inspiration, he often sets aside that rule of Arabic poetry which would make the sense end with the verse (2). The same tendency shows itself in his use of the Ḫafîf metre, where the first half-verse, in most cases, ends in the middle of a word. The elegy on the Banî Asad was, on this account, even considered faulty in metre (3). Now, the fact that this cæsura is found in two of the four verses in question, while it is not found in any one of the seven verses on the destruction of Sodom (4), ought to be sufficient to differentiate these two poems as far as metre is concerned.

The Wâfir poem, rhyming in ـر, which treats of hell and paradise (5),

---

(1) Yâqût, III, 59; Ps-Balḫî, III, 58; Qazwînî, *Aṯâr al-Bilâd*, 135. Cf. also *Orientalische Studien*, p. 78 *g*.

(2) Cf. especially the verses on the hoopoe, *Ḥayawân*, 183 v.; *Appendix*, v. 5-8. Also Ps-Balḫî, I, 165, v. 2-3 and v. 6-7 (where جديرا بالبناء الأعلى should be translated « worthy of the most lofty building »); III, 25, v. 10-11: *Šuʿarâʾ an-Naṣrâniya*, 221 (end of page), v. 2-3. 6-7.

(3) Ad-Dumâmînî, *Al-ʿUyûn al-fâḫira al-ǧâmiza ʿalâ ḫabâyâ ar-râmiza*, 90. It is not, of course, meant to be implied by the above remarks that the presence of this cæsura in the Ḫafîf metre is peculiar to Umayya, but that its absence from his poetry, in a marked degree, would be surprising.

(4) The same is true of the certainly spurious six-line poem in ʿArâʾis, p. 209 and of the four doubtful verses on the poet's own death (*Prairies d'or*, I, 138; *Aǧânî*, III, 190, etc.).

(5) Ps-Balḫî, I, 202. Cf. also ʿAini, II, 346. The lexicons *s. v.* تغشّ . حتم . وزير , شرم . عسم , فاه . ساهرة , حقض ; *Muntaḫab Rabîʿ al-Abrâr*, Ms. of Vienna, 16 v.; *Ǵamhara*, 8; *Itqân*, 154, 161; Ǵâḥiẓ, *Buḫalâʾ*, 236, etc. add verses and help to correct text.

seems to me to be largely authentic, but to contain an interpolation, namely v. 14-21 of the poem as given by Ps-Balḫî (1). The spuriousness of these verses is clearly demonstrated by the striking Koranical parallels. This makes it all the more remarkable that the rest of the poem, as preserved to us by Ps-Balḫî, 'Ainî, Ǵâḥiz, Ǵauharî, *T'A*, *L'A*, etc., possesses few or no echoes of the Koran. There, too, we may observe strange words or meanings of words (2), a well-known peculiarity of the poetry of Umayya. To this we may add the local colour evidenced by the mention, among the joys of paradise, of all the fruits for which Ṭâ'if, Umayya's native place, was so remarkable (3). Still more noteworthy is the « wheat cut down in the places where it grew » (4). How much this latter element of food appealed to the Ṭâ'ifite Umayya may be seen from his satirical verses on and subsequent panegyrics of 'Abdallah ibn Ǵud'ân (5). Again, we have hell compared to a sea of fire (6), a comparison not found in the Koran but figuring in another poem of Umayya (7), about which we shall speak later on. We have also the race-course metaphor (8), a favourite one with our poet (9). Since Umayya wrote verses on hell and paradise (10), and in this rhyme and metre, to judge from some certainly genuine ones preserved to us by authorities like Sîbawaihi, Gauharî and Ǵâḥiz, why should we not conclude that these are they ? It is worth

(1) See above, p. 216, n. 5.

(2) Cf. the words cited in note 5 of preceding page.

(3) Ps-Balḫi, I, 202. v. 11-12.

(4) *Ibidem*. v. 10 : وقمح في منابته صريم .

(5) Ḥalabi, I, 173 ; Ibn Hišâm, 369 ; *Šu'arâ' an-Naṣrâniya*, poem at end of p. 221, v. 7.

(6) Ps-Balḫi, I, 202, v. 5; *Muntaḫab Rabi' al-Abrâr*, 16 v., v. 3.

(7) *Šu'arâ' an-Naṣrâniya*, 226, v. 11.

(8) Ps-Balḫi, I, 202, v. 22. The text is perhaps corrupt : but التى stands for, not one of the houries, nor yet the wine-cup, but غاية or جنّة , the only term allowed by the context. تقبلهم , if not corrupt, has this word as subject ; and the being dispensed from fasting follows the arrival in paradise, the end of this life's suffering. Translate, then : —« When they reach that (namely the goal or garden) to which they have been made to run, it receives them, and the faster is dispensed from his fast ».

(9) See above p. 205, note 1 ; cf. also *Ḫiz.*, I, 120. v. 3, where the reading مجرانا as against محيانا of *Aġâni*, III, 190 is supported by the context and by Sibawaihi (ed. Derenbourg), I, 385 and 'Aini, IV, 412.

(10) *Alif-Bâ*, II, 508 ; *Prairies d'or*, I, 137, etc.

remarking that only in Ps-Balhî does the undoubtedly genuine verse وفيها لحم ساهرة وبحر   وما فاهوا به لهم مقيم precede the interpolation, and thus preserve its proper and original position. The mention of the meats comes naturally after the description of the fruits and bread, and should not be separated from it by verses that treat of quite a different kind of pleasures. Some transcribers thought it better to let the greater part of the interpolation precede this verse (1). Some again fused its second hemistich into one with the first hemistich of an interpolated verse (2). The difference of opinion as to its position, which these traditions manifest, seems to me to strengthen the proofs of interpolation in this poem.

There does not seem to me to be much reason for doubting the authenticity of the Basîṭ poem in تا, at least as it appears in the *Ḫizâna*, I, 120. The reference to the sect of the Ḥanîfites, whom Umayya is known to have celebrated in his verses, is certainly in its favour. The third verse with its « نبي منا » is, in my mind, the only one which is calculated to raise any doubts. The personal nature of the demand, however, that each one might learn the length of his own life, information which he could not so easily ask of a stranger, seems to justify the expression. Nor would a Mussulman interpolator be likely to assign this as a reason for, or object of Muḥammad's mission. Indeed, the proper parallel for this and the immediately following verses is to be found, not in the Koran, but in Psalm XXXIX, 5-6, where the Psalmist begs God to inform him of the length of his days, and then goes on to say that he knows well himself how short they are. The possibility of a connexion between this poem and the Koran does not seem to be strengthened by the supposed « Voraussetzung der ursprünglichen zweimæligen Ṣalât » (3) in the first verse. By praising God morning and evening is meant simply praising Him all day long, at all times, as is proved by the second hemistich, where the reason for this praise is given in similar terms. Needless to say,

(1) ʿAinî, II, 347; Al-Ḫuḍârî's, *Ḥâšiyat to the Alfiyat*, I, 221.

(2) *Prairies d'or*, I,137; Ibn ʿAqil's *Commentary to the Alfiyat* (ed. Cairo, 1279 H.), p. 103; *TʿA*, IX, 405; *LʿA*, XIV, 272; XVII, 422.

(3) *Orientalische Studien*, p. 78 *k*.

God bestows his blessings on us, not twice a day, but continually. Morning and evening, as the two extremes, include all that is between them. We have a precisely similar mode of expression employed by Umayya when he calls his patron Ibn Ǵud'ân «a friend whom neither morning nor evening finds a stranger to noble qualities»(1). The scholiast, it is true, finds an express reference to the raid in the morning and the hospitality in the evening: for which he is rightly censured by Freytag, since it is much more natural to suppose that Ibn Ǵud'ân is thus represented as invariably noble and good than to see in these words such a far-fetched allusion (2). As for the opposition between *kâfir* and *îmân* (3), we are told in the first verse of the poem on the battle of the Elephant that it is only the *kafûr* who doubts the signs of God (4). From this to a juxtaposition of *kâfir* and *îmân* the passage is easy and has no need of being bridged over by the Koran.

As regards the two poems in *Śu'arâ' an-Naṣrânîya* p. 226-7, that derive their origin from a Mosul manuscript, it is more difficult to come to a decision. The Koranical parallels are not very striking, especially if we take into account the religious nature of the poems. I must confess to not understanding why the idea of the mortality of creatures should be considered so peculiarly Koranical as to inevitably arouse suspicion (5). The same idea is to be found in the first verse of the undoubtedly genuine fragment given in the *Appendix*, as well as in the fifth and sixth verses of the Basîṭ poem, of which I have just tried to establish the authenticity, and in some other possibly, though not certainly, genuine verses attributed to Umayya (6). In the shorter of these two poems we may remark, moreover, the reference to hell as a sea of fire (7) and stars as missiles (8): both

(1) *Śu'arâ' an-Naṣrâniya*, p. 220, v. 3. خليل لا يغيره صباح　　عن الخلق الجميل ولا مساءُ .
(2) *Hamasae Carmina*. Pars Posterior, II, 654.
(3) *Orientalische Studien*, p. 78 *k*.
(4) *Śu'arâ' an-Naṣrâniya*, p. 229, v. 1: لا يماري فيهن الا الكفور.
(5) *Orientalische Studien*, p. 77 *c*.
(6) *Hiz.*, I, 119, v. 1-3. Cf. also the verses composed on his deathbed, *Aǧâni*, III, 192, etc.
(7) *Śu'arâ' an-Naṣrâniya*, p. 226, v. 11; cf. Ps-Balḫi, I, 202, v. 5.
(8) *Ibidem*, v. 4: مراميها اشدّ من النصال . Cf. *Muḥâḍarât*, II, 369.

of which doctrines are elsewhere propounded by our poet. In the longer, the celebration of the throne of God and the angels (1), both favourite topics with Umayya, and the double occurrence of the so-called poetical fault (2), to which we have referred above as frequent in his poetry, are worthy of notice. On the other hand, it must be confessed that both poems appear less rude and ancient than other undoubtedly genuine fragments of his religious poetry. Yet, a similar difference may be observed between some of his non-religious poems (3). Such a variety of poetical style finds its counterpart in the apparent contradiction which characterised his religious teaching. Both find their explanation in, and lend additional interest to the personality of him, who, animated by the hope of a future reward, strove by his religious verses to raise up the minds of his idolatrous contemporaries to higher things.

APPENDIX

Extract from *Al-Ḥamâsat al-Baṣrîya*, Ms. of St Joseph's University, Beyrout, II, 269.

وقال امية بن ابي الصلت

حيا وميتا لا ابا لك انما   طول الحياة كزاد غاد ينفد

والشهر بين هلاله ومحاقه   اجل لعلم الناس كيف يعدد

لا نقص (4) فيه غير ان خبيئةً (5)   قمر وسَاهورٌ يسل ويغمد

خرق يهيم كهاجع في نومه   لم يقض ريب نعاسه فيهجد

فاذا مَرَتهُ ليلتان وراءه (6)   فقضى سراه او كراه يسأد

(1) *Šuʿarâʾ an-Naṣrânîya*, 227-8 passim. Cf. also *Appendix*, note to translation of v. 8.

(2) *Ibidem*, v. 14-15, 28-29.

(3) Contrast, for instance, the two poems on Ibn Ǵudʿân, (*Šuʿarâʾ an-Nasrâniya* p. 220 and 222). The delicacy of the former is rendered all the more remarkable by the fact that it is the earlier of the two, the latter having been composed at Ibn Ǵudʿân's death.

(4) Ms. : نقض .

(5) *TʿA*, II, 286: *LʿA*, VI, 50: XII, 386: خبينة ; Ǵauharî, I, 336: جبينه .

(5) Ms. : ورائه .

لواعد تجرى النجوم امامــه ومُعَتَّمٌ بجذائهن مسوّد
مستخفيا وبنَاتُ نعش حوله وعن اليمين اذا يغيب الفرقد
حال الدرارى دونــه فتجنه لا ان يراه كل من يتلدّد
والشمس تطلع [1] كل اخر ليلة حمراء [2] يصبح [3] لونها يتورد [4]
ليست بطالعة لهم [5] في رسلها [6] الا [7] مُعَذَّبَةٌ [8] والا [9] تجلَدُ
لا تستطيع بان تقصر ساعة وبذاك تداب يومهــا وتشرد
ولسوف ينسى ما اقول معاشرٌ ولسوف يذكره الذى لا يزهد
فاغفر لعبد ان اول ذنبــه شرب وايسار يشاركها دد

«Living and dead! Length of life, in very truth (10), resembles only a traveller's provision-store that is consumed :

And, that men may know how it is to be measured, between the new moon and the end of the month is a fixed period.

There is no deficiency in the moon ; but a hidden thing is she and the envelope from which she is drawn and in which she is sheathed.

Bewildered, she wanders about like a sleeper in his slumber, who has not satisfied the need of his drowsiness and who slumbers on.

And, while two nights behind her drive her on, and she puts an end to her night-journeying or her drowsiness, marching along

By appointed stages, (the stars hastening before her and opposite them their crowned chief

---

(1) *Ḫiz.*, I, 121 ; Ps-Balḫî, II, 22: تصبح .

(2) *ʿIqd*, III, 123: فجراو.

(3) *Aġâni*, III. 191: مدلم ; Ps-Balḫî, *l. c.*: تضحى .

(4) *Aġâni, l. c.*: متورد ; Ps-Balḫi, *l. c.*; *ʿIqd, l. c.*: يتوقد.

(5) *Aġâni, l. c.*: تأبى فلا تبدو لنا ; Ps-Balḫi, *l. c.*; Damîrî, II, 194: تأبى فما تطام لنا ; *ʿIqd*, III, 123, 157 : تأبى فما تطلع لهم .

(6) *ʿIqd, l. c.*: وقتها.

(7) Ps-Balḫî, *l. c.*: اما .

(8) Ibn Qutaiba , 280: معذبة (a preferable vocalisation, though that of the Ms. may be defended by understanding وهي after the first الا) .

(9) Ps-Balḫî, *l. c.*: اما .

(10) For this rendering of لا ابا لك, cf. Nœldeke, *Fünf Moʿallaqât*, III, 35. See also Fischer in *Orientalische Studien*, p. 50, note 1, and reference there given.

In disguise, with *Banât Na'š* around her and *Al-Farqad* on her right hand, when she is hidden,)

The bright stars come in front of her and conceal her, that none of the idolators (1) may behold her.

And the sun rises at every night's end, ruddy and purple in hue.

Nor does he rise for them of his own accord, but only when tortured and scourged.

He is unable to shorten his course by a single hour, and thus does he march and is he driven all day long.

And as surely as clans will forget what I say, so surely will He Who is not poor remember it.

Pardon then a serwant; it is drinking and gambling (2), joined with vain amusements, that have been the beginning of his sin.

---

(1) Lane gives تلدّد the meaning « wait in expectation », which would suit the context here. I prefer, however, to adopt the root meaning « turn aside from something », understanding the implied « something » as a line of conduct or religious belief. This meaning is supported by قَومًا لُدًّا of *Koran*, XIX, 97, as well as by the use of لُدِد as an equivalent of تلدّد in the third last verse of the poem given in *Šu'arâ' an-Naṣrâniya*, p. 227, where the sense of اعمى يلدد is determined by the الاعمى المميط عن الهدى of v. 29. Needless to say, employment of the same verb in a rare metaphorical sense in both these poems supports the tradition that ascribes them to the same author.

(2) Cf. *Koran*, II, 219; V, 92-3, where الخمر والميسر are jointly condemned. Though the lexicons do not give أيسار or إيسار as an equivalent of ميسر, the meaning here must be the same as in the Koran. أيسار « the gamblers » may be used for ميسر « the game ».

BAS-RELIEFS RUPESTRES

DES ENVIRONS DE QABÉLIAS (Cœlésyrie)

PAR LE P. Sébastien Ronzevalle, s. j.

1. — *Bas-Relief d'ʿAin el-Ġadâ.*

Le monument, reproduit par la planche III (nos 1-3), est situé à 3/4 d'heure à l'ouest de Qabéliâs, sur le versant oriental du Liban, à quelques pas de l'étroit sentier de moucres qui, de ce village, conduit à ʿAndâra (1). Non loin de là, en aval, se trouve une petite source nommée ʿAin el-Gadâ. Le relief est sculpté sur un quartier de rocher détaché d'un pic voisin, faisant face à la station de Mreigât, dont il est séparé par la vallée profonde du Nahr Qabéliâs.

Il nous avait été signalé, en janvier 1903, par Mrs Sarah Frances Ghosn el-Howie, femme du ministre protestant de Śuair (Liban), qui avait eu l'obligeance de nous en fournir une photographie et une aquarelle. En même temps, Mrs Howie nous apprenait qu'elle avait communiqué des reproductions du même monument à M. Clermont-Ganneau et au R. P. Lagrange, et, en attendant leurs appréciations, publié un article sur le sujet dans la revue américaine, *The Sunday School Times,* vol. XLIV, n° 42, p. 546 (Philadelphia, Pa.).

(1) Cf. la *Carte du Liban* d'après les reconnaissances de la brigade topographique du Corps expéditionnaire de Syrie, 1862, où le relief du terrain est fort exactement rendu. Qabéliâs a été sûrement habité, au moins, dès l'époque romaine : divers monuments déjà connus, dont nous ne saurions parler ici, en font foi. Il est douteux qu'il faille identifier cette localité avec *Brochoi* (Polybe, V, 45, 46, 61), ainsi que l'a fait récemment M. R. Dussaud : *Notes de mythologie Syrienne,* p. 162. Je reviendrai sur ce point dans une autre occasion.

Quinze ou seize mois plus tard, sur l'invitation de Mrs Howie, M. A. H. Sayce, à son tour, présentait le même monument aux lecteurs du *Quarterly Statement* du *PEF*, 1901, p. 286-7.

J'ignore si M. Clermont-Ganneau et le R. P. Lagrange ont publié quoi que ce soit sur cette curieuse représentation; mais, à coup sûr, les moyens dont ils auraient disposé eussent été insuffisants et leur jugement, comme celui de M. Sayce, erroné.

M. Sayce, en effet, basé sur une photographie beaucoup plus grande que celle de notre planche, mais, par contre, prise sous une incidence défavorable, et sur une aquarelle pareille à celle que nous tenions de Mrs Howie (1), a cru voir dans le bas-relief un taureau accompagné de deux génisses et portant peut-être un lion sur le dos.

L'interprétation du savant anglais me paraissait inadmissible *a priori* et sur le seul vu de la photographie. Aussi bien, l'examen direct du monument s'imposait. L'occasion s'en est présentée tout récemment. J'y ai consacré deux excursions : la première, fin mai dernier, en compagnie de mon confrère, le P. Dillenseger; la seconde, au début de juin, avec le P. Jalabert, qui a bien voulu se charger de prendre les vues photographiques nécessaires.

Dès le premier examen, je constatai que la représentation était très simple. A part les signes dont il va être question, il n'y a, en réalité, qu'un seul taureau à bosse très proéminente. Toutes les autres figures

(1) Nous ne croyons pas devoir reproduire cette aquarelle, qui, de l'aveu de son auteur, a été faite sur la photographie elle-même. Mrs Howie a vu dans le fanon du taureau la tête même de l'animal, et cette tête est devenue celle d'un bélier à belles cornes, soigneusement arrondies. Les mystérieuses entailles, qui donnent toute sa valeur à ce singulier monument, ont fourni d'autres têtes de bêtes à cornes ; enfin une tête humaine ou animale a été figurée au-dessus de la bosse du taureau : c'est, sans doute, le lion de M. Sayce. Ce n'est pas tout : égarée par les mille autres accidents de la pierre sous le poitrail du taureau, Mrs Howie a multiplié les reliefs (d'où les deux génisses de M. Sayce), et elle a restitué une énorme tête fantastique de lion à l'angle gauche du piédestal sur lequel repose la représentation. Nous aurions mauvaise grâce à pousser plus loin cette description. Mrs Howie n'est pas archéologue de profesion ; mais c'est grâce à ses précieuses indications que nous avons pu retrouver un monument, qui semble fort peu connu, même à Qabéliâs. Qu'elle veuille bien recevoir ici l'expression de notre gratitude !

qu'on y a vues, sont dues à l'usure naturelle de la pierre, sous l'action des agents atmosphériques.

Les figures de la planche (Pl. III, 1 et 2) me dispenseront de toute description détaillée. Le travail est plutôt sommaire et même grossier, bien que l'aspect général du relief ne manque pas de faire impression, vu de loin. Le taureau, de grandeur naturelle, mesure $2^m,40$ de la naissance de la queue à la pointe de l'oreille gauche, et $1^m,40$ du sommet de la bosse au premier degré du piédestal.

Ce qu'il faut noter soigneusement, c'est que le champ de la représentation n'est pas vertical. Le quartier de rocher qui la porte offrait, sur la droite, une grande surface à peu près plane, mais oblique d'environ 30° par rapport à la verticale : c'est là, sans plus d'apprêts, qu'à été sculpté le sujet et c'est ce qui explique l'insuffisance de toutes les photographies à rendre exactement la réalité. Mes croquis, exécutés sur place, offrent des images redressées ; pour plus de clarté, j'ai fait disparaître, là où elles eussent été trop nombreuses, les érosions de la pierre.

Voilà pour le taureau. Jusqu'ici, rien d'extraordinaire pour l'archéologue. La représentation du taureau, comme symbole ou attribut divin dans l'antiquité orientale, est trop commune et, l'on peut dire, trop vague, pour constituer, à elle seule, l'intérêt réel du monument. On pourrait presque, à première vue, se demander si ce relief ne serait pas moderne : on connaît les légendes qui ont cours au sujet des Druses et de leur culte bizarre. Mais cette hypothèse ne résiste pas devant la réflexion. Le bœuf bossu, espèce de *Bos indicus*, qu'on relève sur divers monuments antiques (1), n'existe plus en Syrie, et il ne faut pas le confondre avec le

(1) Pour l'époque romaine, il suffirait de rappeler certaines monnaies coloniales de la Syrie. Cf. encore un poids d'Antioche: Babelon, *Catalogue des bronzes antiques de la Bibliothèque Nationale*, n° 2247, p. 682. Pour les époques antérieures à la domination romaine, cf. W. M. Müller dans les *Mitteilungen* de la Vorderasiatische Gesellschaft, 1902, n° 2, p. 145-150. A la p. 148, l'auteur signale, encore pour la période romaine, l'article de M. von Kœrte (*Mitteil. Athen. Inst.*. XXIII, 1898, p. 151) que je n'ai pas sous la main.— Le P. Lammens aussi a relevé, dans la région de Ḥomṣ, à Qizz al-Aḥir, « sur un linteau (ou montant de porte) la représentation d'un autel entre un bœuf bossu et un mouton à grosse queue. » (*Musée Belge*, 1900, p. 304).

buffle qui, de nos jours, n'est pas rare en Cœlésyrie. Nous avons donc réellement affaire à une représentation, tout au moins, antérieure à la victoire définitive du christianisme dans ces régions où le paganisme resta si vivace. C'est, je crois, à peu près tout ce que l'on pourrait tirer de notre bas-relief, si les signes sculptés en creux à côté du mufle de l'animal ne venaient fort heureusement en déterminer l'époque et la nature.

Ma première pensée, en voyant ces entailles arrondies et profondes, qu'on a si facilement prises pour des cornes d'animal, avait été qu'elles devaient figurer des lettres. Mais aucune écriture orientale connue ne pouvait en être rapprochée. Je m'étais donc vainement écarquillé les yeux, de près et de loin, pour essayer de lire ces prétendus caractères, et j'allais conclure que c'étaient des accidents de la pierre (1), lorsque mon compagnon, le P. Dillenseger, me fit observer judicieusement que cela ne pouvait être, par la raison très simple que des accidents naturels aussi considérables auraient dû suivre des directions sensiblement parallèles aux nombreux hiatus que présentent les couches du calcaire dont est formé le rocher. Je me décidai du moins à les copier de mon mieux : ce qui n'était pas facile, vu le danger de confondre, à chaque coup de crayon, ce qui paraissait dû à la nature et ce qui avait été le travail du ciseau. Mon dessin lui-même m'aurait embarrassé plus que mon ignorance ; aussi, après avoir péniblement essayé d'un croquis sommaire, j'allais décidément « donner ma langue aux chats », lorsque, étant monté une dernière fois sur le rocher pour examiner les signes de haut en bas et sous un autre aspect, je distinguai nettement : d'abord, trois niches profondes et très frustes ; ensuite, dans la plus grande, un relief très fruste aussi, mais offrant distinctement la pose classique du Jupiter Héliopolitain, le bras droit replié et levé, la tête surmontée d'un haut calathos et le corps enserré dans une gaîne étroite. C'en était assez pour mettre immédiatement fin au mirage épigraphique et à mes cruelles incertitudes. Revenu

(1) Il est remarquable que ce monument, quoique situé sur une route fréquentée par les moucres et les gens de la montagne, n'ait subi absolument aucune mutilation de la main des indigènes. Combien de temps restera-t-il intact, aujourd'hui qu'on a vu l'intérêt que nous lui accordions en le mesurant, en le dessinant, en le photographiant ?

devant les niches, j'appelai mon compagnon, qui vit aussitôt avec moi ce qui nous avait si longtemps échappé. Dans les deux autres niches, il y avait également des reliefs, mais plus maltraités encore que le précédent. L'enfoncement de droite n'avait pu abriter que le relief de la déesse parèdre, et celui du milieu, situé à un niveau inférieur, que celui du dieu-enfant, ou encore,—avec moins de vraisemblance comme on va le voir,—le Mercure d'époque romaine, troisième terme de la triade héliopolitaine.

Le second examen plus minutieux fait en juin, avec le P. Jalabert, m'a confirmé dans mon opinion. Le croquis fidèle que j'ai fait des trois niches, en suivant les contours restants des reliefs et en élaguant les déformations dues au temps, donnera une idée suffisamment juste des figures divines. Le type du Jupiter Héliopolitain est incontestable. La figure de droite est très probablement, on peut dire certainement, l'image de la déesse parèdre : on le reconnaît surtout à son calathos de forme évasée et à la finesse de sa taille. Quant à la divinité du milieu, elle paraît enfantine, sans qu'on puisse toutefois affirmer la chose avec une entière certitude, vu les détériorations subies par la pierre. C'est bien tout ce qu'on peut avancer sur ces figures, si affreusement maltraitées par le temps. Toutes les autres restitutions, v. g. taureaux flanquant le dieu au calathos, lions aux côtés de la déesse, etc., seraient purement imaginaires, quoique très tentantes, et n'auraient aucun répondant actuel sur le monument.

Que faut-il maintenant penser de tout cet ensemble ? Les conjectures se pressent, mais je n'en vois qu'une seule de plausible et c'est celle que je me permettrai de présenter rapidement. Je dois cependant en écarter d'abord une, celle-là même qui, après ce qui vient d'être dit, semblerait la plus naturelle et la plus vraisemblable.

La pose du premier dieu, avons-nous vu, est bien celle du Jupiter de Baʿalbek : il serait aisé de restituer aux deux bras, dont l'un est d'ailleurs totalement effacé, les attributs que l'on connaît. Mais, ainsi que j'ai déjà eu l'occasion de le faire remarquer ailleurs (1), il faut se garder

---

(1) Cf. *Inscription bilingue de Deir el-Qalaʿa*. *Rev. archéol.*, 1903, II, p. 42-43 ; *Notes sur quelques Antiquités Syriennes*. *Ibid.*, 1905, I, p. 52.

de parler expressément du Jupiter Héliopolitain toutes les fois qu'on se trouve en présence d'une représentation qui en rappelle les formes générales. Ainsi, l'on a commis une erreur manifeste (1), lorsqu'on a voulu voir le dieu spécifique d'Héliopolis dans le bas-relief anépigraphe de Nîḥâ que M. Kondakov (2) et moi avons successivement découvert, bien avant que les membres de la mission allemande de Baʿalbek, plus heureux que nous, eussent pu le dégager du pilier dont il formait la base et le faire transporter ailleurs. La raison en est évidente : 1°) l'attribut de la main droite n'est pas sûrement un fouet ; 2°) le bas-relief du *Jupiter Hadaranes*, trouvé exactement au même point, signalé d'abord par mon confrère le P. Jullien (3), puis publié par moi dans les *Comptes rendus* de l'Académie des Inscriptions (4), est identique au premier bas-relief jusque dans ses détails. Je m'en suis assuré, en examinant longuement à nouveau les deux monuments et en les comparant l'un à l'autre : la preuve matérielle est aisée à fournir, mais elle est provisoirement inutile, le grand ouvrage allemand sur Baʿalbek devant prochainement mettre à la disposition du public savant tous les éléments du débat (5). Il résulte de ce double fait, d'abord que le cippe anépigraphe de Nîḥâ ne peut figurer le Jupiter Héliopolitain, puisqu'il est identique au cippe portant le Jupiter Hadaranes, découvert sur le même lieu ; ensuite, que le type plastique de l'idole héliopolitaine a bien fait tache d'huile, comme je l'ai affirmé ailleurs.

---

(1) Cf. R. Dussaud, *Notes de mythologie Syrienne*, p. 31 et 120.

(2) *Voyage archéologique en Syrie et Palestine* (en russe). Saint Pétersbourg, 1904, p. 55, fig. 2.

M. Kondakov avait exécuté son voyage en 1891, mais sa publication n'a paru qu'en 1904. Pour moi, j'avais réussi, dès 1900, à prendre un croquis presque intégral du monument, croquis que j'ai communiqué par lettre privée à un membre de l'Académie des Inscriptions et qui n'a pas vu le jour.

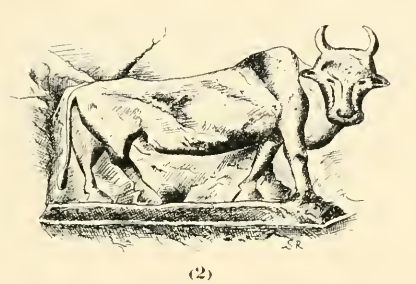
(3) *Journal Asiatique*, 1896, II, p. 324-7.

(4) 1900, p. 232 seq.

(5) Par une délicatesse, à laquelle je suis heureux de rendre un hommage public, M. Puchstein avait bien voulu m'offrir de publier moi-même le cippe anépigraphe de Nîḥâ : j'ai décliné l'offre si aimable, dans la conviction qu'il y aurait un intérêt plus général à attendre la publication définitive du savant Secrétaire général de l'Institut Archéologique de Berlin.



(1)



(2)



(3)

RELIEF RUPESTRE DE QABÉLIAS (LIBAN)



Dans toute cette question du grand dieu de Ba'albek, dont on s'est tant occupé ces dernières années, il ne faut jamais perdre un point de vue plus général, le syncrétisme qui caractérisa les bas temps des cultes païens de l'Orient. L'hénothéisme latent, inconscient même, si l'on veut, en fut, à mon avis, la marque la plus saillante. Le Ba'al principal de tel lieu, solaire comme partout à l'époque romaine, n'était autre que le Ba'al suprême, vague et, si je peux dire, impersonnel, qu'on reconnaissait de même dans la localité voisine, quoique sous un nom spécifique ou topique différent (1). Avec la célébrité croissante du Ba'al solaire héliopolitain, quoi de plus naturel que l'attribution, à tous les Ba'als solaires environnants, des formes générales du grand dieu à calathos et à gaîne ? Seuls parfois certains attributs pouvaient et devaient varier ; mais l'ensemble était, en définitive, une copie du Jupiter Héliopolitain, tout comme les nombreux temples qui s'élevaient autour de lui offraient des copies plus ou moins approchées des somptueux édifices, dont les restes feront toujours l'admiration des visiteurs de Ba'albek.

J'estime donc que la triple représentation offerte par notre monument figure plutôt une triade locale — de Qabéliâs ou des environs immédiats, on ne saurait le dire au juste — en tout cas, distincte de la triade héliopolitaine. Cette triade, comme celle de Ba'albek et celles qu'on découvrira encore dans la Cœlésyrie, avait pour substratum les grands dieux suprêmes de l'Orient romain, Hadad, Atargatis et une divinité-enfant, qu'on ne peut toujours déterminer à priori (2). En l'espèce, je serais plutôt pour une

---

(1) Cf. l'inscription bilingue de Deir el-Qala'a dédiée au *Jupiter Balmarcodes*, dont la partie grecque porte le mot ΒΑΛ tout court. (*Inscript. bilingue de Deir el- Qala'a. Rev. archéol.*, 1903, II, p. 30). M. Clermont-Ganneau (*Recueil d'Archéologie Orient.*, VI, p. 38) a exprimé un doute sur ce fait ; mais j'ai examiné le bloc sur toutes ses faces avant d'en copier et estamper les épigraphes, sans parler du dessin que j'en ai fait : je n'y ai rien vu qui puisse confirmer l'opinion du savant orientaliste.

(2) Je ne serais pas éloigné de croire que le Mercure de la triade héliopolitaine nous cache un dieu-enfant, indigène *à l'origine*, dont les nom et attributions particulières ont pu s'oblitérer sous l'influence envahissante des cultes romains. L'opinion exprimée plus haut (p. 180) par le P. Jalabert peut se concilier avec la mienne : c'est une question de date.

déesse-fille, la déesse *Simi*, vieille connaissance au sujet de laquelle il existe déjà une littérature variée (1).

Quant au taureau, considéré en lui-même, j'y verrais tout simplement l'incarnation de la puissance et de la fécondité divines, représentées par l'ensemble des trois divinités des niches. On objectera peut-être que ces trois reliefs ne sont pas nécessairement contemporains de la représentation du taureau. Mais l'objection tombe d'elle-même, car, s'il est une chose certaine pour celui qui a étudié le monument de près et dans son entier, c'est que l'usure des figures des niches, naturelle comme sur le reste de la roche, est bien plus avancée que celle du taureau, et par suite qu'on pourrait bien plutôt conclure à l'antériorité de celles-là sur celui-ci. Mais cette antériorité n'a pas de sens sur un monument où la figure principale est sans contredit le taureau, qui occupe la majeure partie de la face utilisée par le sculpteur.

La place proéminente accordée au taureau, à côté des petites figures qui l'interprètent si heureusement pour nous, autorise donc à voir dans cet animal un véritable objet de culte, succédané de ces cultes égypto-sémitiques plus anciens, contre lesquels la loi mosaïque s'élève tant de fois. Il en existe, ici même, une preuve palpable, dans un reste de vase à libation, que nous avons découvert à quelques pas en avant du monument. On en concluera, sans peine, à l'existence, sur place, d'un autel rustique en plein air, où les dévots du voisinage devaient venir offrir leurs sacrifices et leurs libations.

Une dernière remarque s'impose. La sculpture d'une image divine sur un rocher informe, et son isolement absolu sur un sentier sauvage, constituent un fait peu commun, qui pique la curiosité de l'archéologue. On voudrait connaître les origines précises de ce petit haut-lieu; savoir, en particulier, si les païens de la région n'auraient pas attaché quelque vertu bétylique à ce bloc éboulé de la colline voisine et peut-être de très haut. Le fait n'offrirait rien d'étrange, si l'on veut bien se rappeler les superstitions orientales, courantes à l'époque romaine, sur les vertus des pierres tombées du

(1) Voir en particulier les références de mon *Inscript. bil....* passim; Clermont-Ganneau, *loc cit.*; Dussaud, *Notes de mythologie Syrienne*, p. 107-116.

ciel, ou affectant certaines formes, auxquelles la crédulité populaire attachait des propriétés mystérieuses et divines (1). Mais, il est malheureusement impossible de déterminer la hauteur à laquelle se trouvait le bloc avant de rouler au pied de la colline où il s'est arrêté, et encore ne faut-il pas oublier que les bétyles d'époque romaine étaient généralement des aérolithes ou du moins réputés tels. Faut-il plutôt supposer que la masse, dans les chocs qui accompagnèrent sa chute, aurait pris les formes générales d'un taureau, du moins sur cette face à peu près plane, qu'on a ensuite sculptée en relief? La chose ne paraît pas impossible, si l'on remarque que cette surface, sur son côté gauche, suit presque exactement les contours de la queue du taureau (2). Cette circonstance, si elle a eu sa réalité, aurait largement motivé, à elle seule, l'utilisation pieuse du roc éboulé (3). Mais peut-être pourrait-on, avec autant de vraisemblance, supposer qu'un simple particulier, passant sur le sentier juste au moment où la pierre se détachait de la montagne, et ayant échappé au danger d'être écrasé, aurait promis à ses dieux de la leur consacrer en y faisant graver leurs images.

Toutes ces hypothèses, et d'autres encore, sont possibles. Cependant, il en est une plus simple et plus vraisemblable. Elle est fournie par la présence, à cet endroit, d'une source qui a pu être sacrée à un moment donné. ʿAin el-Ḡadâ coule à une petite distance du monument. Mais il existe, en amont, une autre source, plus rapprochée encore, et dont le mince filet d'eau passait encore devant le taureau au mois de mai dernier. En juin, elle était déjà à peu près tarie, ayant toutefois laissé humides

(1) Sur les vertus singulières que les Syriens modernes, musulmans et même chrétiens, attachent à certaines pierres, cf. les nombreux faits signalés par le P. Lammens dans le *Musée Belge*, 1900-1902.

(2) Cf. la planche. Le fait est si vrai et si frappant sur les photographies que Mrs Howie, dans son aquarelle, n'a pas marqué les traces sculptées de la queue de l'animal, cependant bien apparentes aussi, lorsqu'on examine le monument avec quelque attention.

(3) C'est ainsi que je m'expliquerais la prétendue manifestation du dieu Γενναῖος d'Héliopolis, telle que la rapporte Damascius, dans un texte déjà utilisé bien des fois. Clermont-Ganneau, *Recueil...*, I, p. 95; Ronzevalle, *Comptes rendus*, 1900, p. 23 du tiré à part; Heuzey, *ibid.*, 1901, p. 4 du tiré à part. — Je crois d'ailleurs, pour le dire en passant, que ce dieu héliopolitain à forme de lion n'est autre que le Λέων de la curieuse inscription mentionnant le dieu *Simios*, publiée par M. Chapot (*Bull. de corr. hell.*, XXVI, p. 182, n° 26).

les environs immédiats du bas-relief : c'est là précisément que nous avons découvert le fragment de vase à libation signalé plus haut. Aujourd'hui comme jadis, le chemin de Qabéliâs à ʿAndâra est très pénible : le cavalier, comme le piéton, s'arrêtent volontiers à ʿAin el-Ǧadâ pour s'y désaltérer. De là à la consécration de la source bienfaisante et à l'érection d'un monument rupestre sur la première masse venue proche de la source, il n'y avait qu'un pas. Cette explication cadre, du moins, avec les conditions générales et particulières du lieu.

Au reste, et ceci a une plus grande portée, il semble que les habitants de la Cœlésyrie, imitant en cela l'exemple de leurs maîtres étrangers, aient particulièrement pris goût à graver l'effigie de leurs dieux sur des rochers éloignés des centres d'habitation, ou tout au moins isolés. Il en existe un exemple frappant dans le rocher taillé d'El-Ferzol. Cette intéressante stèle, sur laquelle on n'a pas encore dit le dernier mot (1), est d'abord très éloignée du village moderne qui a succédé à l'El-Ferzol antique (2); ensuite, elle est encore à une certaine distance en amont et à gauche du ravin, sur la droite duquel sont situées la laure et autres antiquités qu'on connaît (3). Le rocher qui porte la stèle est coupé verticalement comme le front d'une carrière ; à côté, dans un angle, un bloc de 3 m. de long est entièrement isolé et prêt à être traîné au bas de la montagne. Nous sommes donc très probablement dans une carrière (4). Mais il ne faut guère songer à voir dans la stèle un tableau prêt à être également transporté : c'est après coup qu'elle a été sculptée, et elle était faite pour rester

(1) Cf. Dussaud, *Notes de mytholog.*, p. 53 seq , et ses références. Je comptais reparler moi-même de cette curieuse représentation, mais je dois attendre, pour le faire, d'avoir pu l'examiner à nouveau.

(2) Comme Qabéliâs, et presque tous les villages modernes de la Cœlésyrie, El-Ferzol a succédé à une localité antique : il y a déjà plusieurs années que j'y ai relevé un cippe inscrit et d'autres restes d'époque romaine. Le cippe, recueilli près de la nécropole antique, porte en deux lignes, sur le bandeau supérieur, l'inscription suivante : *Apollini et Deane se vivus Rufinus* : sur le dé, la guirlande à rubans. Dans le village, j'ai vu les traces d'un édifice assez considérable, d'ordre corinthien, dont l'architrave à trois *fasces* mesurait 0^{m}, 98 de hauteur et portait encore, en lettres de la belle époque, le fragment d'inscription qui suit : IMI TRIBꝒ POTEST ꝶ COS V.

(3) Cf. *Comptes rendus*, 1900, p. 42 du tiré à part, et Jullien, *Sinaï et Syrie*, p. 166 seq.

(4) C'est, si je ne m'abuse, la carrière qui a fourni les beaux matériaux de l'édifice signalé dans la note 2.

sur place. Ici encore, nous avons, dans le voisinage, la source d'ʿAin el-Ferzol. On dirait, et la chose a été constatée ailleurs, que chaque localité antique, ici, avait dans son voisinage plus ou moins immédiat, une source sacrée, qui, avec le temps, devait devenir un lieu de pélerinages pieux ou de réunions joyeuses.

Le rapprochement est instructif: il va être éclairé d'un nouveau jour par le bas-relief qu'il me reste à décrire.

2. — *Stèle de Râs el-ʿAin.*

C'est encore à Mrs Howie que nous devons l'indication de ce monument. Elle avait bien voulu nous en montrer une photographie, d'ailleurs insuffisante, vu la difficulté des lieux, et nous en avait communiqué une description orale, reproduite dans la revue américaine signalée plus haut (1). Il nous tardait d'examiner de près ce second bas-relief, qui, on va le voir, remonte à une antiquité autrement reculée que le premier. Nous le fîmes à deux reprises, les mêmes jours que pour le taureau (2).

On nomme Râs el-ʿAin un point du Nahr Qabéliâs, à une demi-heure en amont du village. A cet endroit, plusieurs petites sources, réunissant leurs eaux vives, donnent au vallon l'aspect frais et riant de la vallée plus large du Bardaouni, à Zahlé (3). M. Kikano, propriétaire à Qabéliâs et un de nos anciens élèves de Beyrouth, qui avait bien voulu nous offrir un guide pour ʿAin el-Ḡadâ, avait poussé l'amabilité jusqu'à nous conduire lui-même à la stèle. Celle-ci est bien connue dans le pays, et l'on rapportait, comme un fait récent, qu'un druse des environs l'avait mutilée en martelant la tête du personnage figuré.

A mesure qu'on approche de la stèle, le lit du Nahr se retrécit de plus

(1) D'après cette description, le bas-relief figurerait un personnage portant un casque; le bras droit étendu brandirait une épée; le bras gauche, ramené sur la hanche, tiendrait une lance droite. Les replis serrés de la jupe, avec baudrier, gousset, rubans et autre chose, prouveraient que c'est une déesse, probablement Minerve.

(2) Le P. Lammens m'apprend, au dernier moment, qu'il avait vu le monument, bien avant nous, mais qu'il n'avait pas eu le temps de l'étudier.

(3) Ici encore, la carte de l'Etat-major français donne une idée exacte du relief. La stèle se trouve un peu plus haut que le point marqué *S* (Source) à l'ouest de Qabéliâs, mais sur la rive opposée du ruisseau.

en plus : des murs de rochers l'enserrent déjà à quelques cent mètres en aval du monument. Sur la rive gauche et en amont, on distingue une succession de grottes naturelles, qui peuvent renfermer des restes de l'âge de la pierre : nous n'avons pas eu le temps de les examiner. C'est tout ce que l'on peut signaler dans les environs immédiats de la stèle.

Cette dernière, située sur la rive droite, est sculptée sur un énorme rocher à front vertical à peu près lisse, haut de plus de 5 mètres et surplombant le ruisseau. L'accès en est difficile, et l'on se demande, dès l'abord, comment on a bien pu choisir pareil « casse-cou » pour y sculpter un monument quelconque. Le rocher qui porte la figure se continue à gauche, à angle droit, par un autre grand pan de roche plus raboteuse, à la base de laquelle on aperçoit une niche cintrée de 30 à 40 centimètres de profondeur et d'un mètre de hauteur, complètement vide. Il ne reste donc que la stèle.

Dès le premier coup d'œil, nous y reconnûmes un bas-relief étranger à l'art local, de style assyrien ou babylonien. Il était, d'ailleurs, si défavorablement exposé aux rayons du soleil (sa direction est presque exactement Est-Ouest), que certains détails n'étaient visibles qu'à l'aide d'une très forte jumelle. Ici encore, mon croquis (Pl. IV) me dispensera d'une description détaillée. J'eusse désiré en publier aussi une photographie ; mais le recul est impossible, la stèle très élevée au-dessus du sol en pente, et son exposition si malheureuse, que nos clichés ne méritent pas d'être reproduits.

Comme on peut en juger, nous sommes bien en présence d'une œuvre de style mésopotamien. Le personnage, de grandeur naturelle, est revêtu d'une longue tunique, sous les plis serrés de laquelle sortent deux pieds, plats et longs, à l'assyrienne (1). Un ample manteau recouvre la tunique, enveloppant les épaules et le bras gauche, et descendant, à larges plis, jusqu'au-dessous des genoux : la poitrine reste à découvert. La main gauche tient un bâton ou un sceptre serré contre le corps. Le bras droit, relevé, est tendu en avant, à la hauteur de l'épaule ; mais l'attribut de la main droite, s'il y en avait un, est tout à fait indistinct : je crois, après examen minutieux fait avec la jumelle, que cette main dessinait le geste impératif

(1) Les détails de la chaussure, si elle existe, restent invisibles.

connu par quelques stèles royales d'Assyrié (1). On a déjà remarqué la tête fantastique du personnage : c'est une tête d'aigle, fortement accusée (2), qui, à elle seule, suffirait à démontrer l'origine exotique de la représentation ; mais, détail surprenant, elle est ornée, à l'arrière, d'un couvre-nuque descendant jusque sur les épaules, qu'on ne relève pas sur les figures similaires connues.

Tous ces détails figurent sur mon croquis, mais ne sont pas également visibles à l'œil nu. Pour les distinguer avec plus de clarté, j'ai dû faire verser de l'eau à plusieurs reprises, sur la stèle : abondamment mouillée, la roche de calcaire changeait de couleur et laissait apparaître des traits et des ombres qu'on n'aurait pu distinguer sans cela. Je crois donc pouvoir garantir l'exactitude du dessin pour tout ce qui y figure, mais il est fort possible que certains détails m'aient échappé. Par exemple, on serait tenté de restituer une ceinture plus ou moins large sous le bras gauche, et une crête arrondie à la tête de l'aigle. Pour ce dernier détail cependant, l'hésitation serait permise, car le couronnement de la stèle a disparu. Le druse qui a récemment commis cet acte de barbarie, croyait, dit-on, briser la tête du personnage. J'ai, depuis, entendu une autre version : le druse aurait plutôt mutilé une inscription (3). Vraie ou non, cette version, non moins que la première, excite nos plus vif regrets : au-dessus de cette tête étrange, il devait y avoir un symbole, un complément d'information. qui nous fixerait sur l'âge du monument. En tout cas, nous n'avons découvert aucune trace d'écriture cunéiforme sur ce qui reste de la stèle.

---

(1) La première fois, j'avais cru voir, toujours à l'aide de la même jumelle, les traces oblitérées du fruit mâle du palmier, tel qu'on le rencontre si fréquemment sur les monuments divers de l'art religieux mésopotamien.

(2) Il faut, pour l'appréciation de cette tête, tenir compte de la hauteur considérable du monument : le croquis de la planche reproduit le tableau dans sa perspective naturelle, le dessinateur étant supposé au pied du rocher, à 3 m. de distance horizontale. Au reste, toutes les têtes d'aigle des monuments mésopotamiens sont plus ou moins idéalisées et fantaisistes.

(3) On va même jusqu'à donner la traduction (l'original, dit-on !) de l'inscription : مالي قبالي شمالي يميني يميني شمالي. — Cependant le P. Lammens se souvient d'avoir remarqué, il y cinq ou six ans, que la tête du personnage était déjà martelée. Par contre, suivant les gens qu'il interrogea alors, il n'y aurait jamais eu d'inscription.

La date exacte de notre bas-relief m'échappe ; son origine précise elle-même ne laisse pas d'être embarrassante. Je ne sais si l'on a jamais signalé une représentation identique, même dans les pays à l'art desquels elle se rattache incontestablement. Les génies à tête d'aigle, du moins à ma connaissance, y sont généralement ailés et leur costume tout différent. Faut-il voir ici la transformation locale d'un modèle étranger ? J'y serais porté, si je ne me rappelais une stèle d'art manifestement néo-babylonien, découverte par le P. Lammens, et que j'ai publiée après lui (1) dans la *Revue Biblique* (2). Si, comme tout porte a le croire, la stèle du Ǵebel Akroum date du temps de Nabuchodonosor, il n'est peut-être pas trop hasardé de voir dans celle de Qabéliâs un monument sculpté à la même époque et par la main des mêmes conquérants. En tout cas, je ne crois pas qu'il vienne à l'esprit de quelqu'un de descendre plus bas que cette période de l'histoire orientale, qui a d'ailleurs tant marqué dans celle de la Syrie (3).

---

(1) *Musée Belge*, 1902 : *Notes épigr. et topogr. sur l'Emésène*, p. 37 et 50 du tiré à part.

(2) 1903, p. 600-604.—M. Weissbach, dans son récent travail (*Die Inschriften Nebukadnezars II im Wâdi Brisâ u. am Nahr el-Kelb. — Wissensch. Veræffentl. d. D. O. G., Heft V*, p. 8, note 3) dit à propos de la stèle d'Akroum : « Die Darstellung (Mann mit spitzer Mütze und langem Gewand ; der Lœwe geht auf ihn zu) scheint mir nicht assyrisch oder babylonisch, sondern eher einheimisch phœnikisch zu sein. » — Je suis loin de partager l'avis du savant assyriologue. Comme lui, je n'ai pas vu le monument de mes propres yeux, contrairement à ce qu'il croit ; mais la seconde photographie qui m'en a été apportée par le P. de Martimprey ne laisse pas de doute sur son origine assyro-babylonienne. La coiffure pointue est trop mal conservée pour qu'on puisse en tirer une conclusion quelconque en faveur d'une origine *phénicienne*, et le vêtement du personnage n'est pas plus long que celui que porte Nabuchodonosor lui-même dans les reliefs si bien photographiés par M. v. Lüpke pour M. Weissbach. Un examen comparé de ces excellentes reproductions et de celle du relief d'Akroum me convainc, aujourd'hui plus que jamais, de l'étroite parenté des deux monuments, au moins au point de vue du style. — Au reste, que veut-on bien dire lorsqu'on parle de représentation *phénicienne* pour des régions qui, aux époques peu reculées auxquelles remonterait cet art local, étaient déjà aramaisées de langue et de nationalité ? Je n'insiste pas davantage sur ce point qui demanderait quelques développements.

(3) Il serait inutile d'en appeler au célèbre bas-relief symbolique de Meshed Murgab, qui représente Cyrus divinisé, sous des traits mixtes, égyptiens et assyriens. — Quant aux monuments du règne de Nabuchodonosor, on en connaît au moins deux groupes, outre le relief d'Akroum ; ce sont : d'abord, les reliefs et inscriptions du Wâdî Brisâ, tout près du



RELIEF RUPESTRE BABYLONIEN DE QABÉLIAS (LIBAN)



Cependant, plus on réfléchit sur le sens de ce tableau étrange, plus l'esprit reste en suspens. La forme générale du sujet représenté est celle des stèles royales assyriennes conservées dans les Musées d'Europe, notamment celle d'Assournazirpal et de ses successeurs : mais peut-on en inférer que le personnage figuré soit un monarque assyrien, ou babylonien, Nabuchodonosor même, si l'on s'en tient à cette époque ? Le bâton ou le sceptre, emblèmes de commandement et de royauté, justifieraient, dans quelque mesure, cette hypothèse hardie (1). Mais, si l'impression générale produite par le relief est celle d'un monument assyro-babylonien, les détails de la draperie, le couvre-nuque dont la *tête d'aigle* est affublée (2), tendraient plutôt à réduire cette impression et inviteraient à voir dans le monument une œuvre plutôt locale, quoique exécutée sous l'influence des arts religieux mésopotamiens. La conception religieuse du tableau étant indiscutable, on aurait peut-être ici une représentation symbolique du Nahr Qabéliâs, ou mieux celle du génie tutélaire des sources qui le forment en s'y réunissant : l'isolement du monument dans cette gorge sauvage et inhabitée, sa position frappante sur le bord même du ruisseau qu'il surplombe de haut, la présence au même lieu d'une niche profonde qui a pu servir à abriter les offrandes, tout cela justifierait au mieux cette seconde hypothèse et prouverait que, comme le taureau d'ʿAin el-Gadâ, notre génie-aigle était, dès le VIe siècle avant J.-C. au plus tard, l'objet d'un culte spécial des dévots du voisinage. Une fois de plus, l'on toucherait du doigt, l'extraordinaire persistance des influences que la

---

Ǵebel Akroum, ensuite les textes du Nahr el-Kelb, que M. Langdon (*Recueil des travaux*, 1906, p. 23 et suiv.) croit être la *continuation* des précédents. Cependant il est plus probable que les textes du Nahr el-Kelb sont la *reproduction* plus ou moins retouchée de ceux du Wâdi Brîsâ : c'est la conclusion à laquelle arrive M. Weissbach, *Op. cit.*, p. 12.

(1) Dans cette hypothèse, la tête d'aigle serait encore un indice de royauté. Mais je ne connais pas d'exemple analogue dans l'histoire de l'art oriental.

(2) Je me suis demandé, par moments, si ce que nous avons tous pris pour une tête d'aigle ne serait pas le résultat trompeur des mutilations ou des érosions de la roche, et s'il ne faudrait pas plutôt restituer au personnage une tête humaine : dans ce cas, le couvre-nuque ferait bien partie de la coiffure royale. Mais ce doute est exagéré, bien qu'on doive souhaiter qu'un explorateur mieux outillé puisse examiner le monument de plus près, en s'aidant d'une échelle.

civilisation des bords de l'Euphrate et du Tigre exerça, à travers les siècles, sur les régions syriennes.

Les rochers du Liban et de l'Anti-liban réservent, sans doute, d'autres surprises à l'œil de l'explorateur averti : aussi, y avait-il un véritable intérêt scientifique à signaler sans retard cette stèle étrange, qui attend son interprétation définitive. Je livre le problème à de plus avisés, surtout aux assyriologues familiarisés de longue main avec les monuments de l'art mésopotamien.

Ksara (Cœlésyrie), 19 Juin 1906.

P. S. — Au dernier moment, je m'aperçois d'une omission qu'on taxerait d'impardonnable et qui le serait effectivement. Le relief d' 'Ain el-Gadâ est à rapprocher d'un autel à épigraphe nabatéenne remontant au 1er siècle de notre ère, découvert à Kanatha et aujourd'hui conservé à Soueïda, dans la maison du gouverneur (1). La pose du taureau sculpté sur cet autel est presque identique à celle du taureau cœlésyrien ; l'animal y tient une place également proéminente et je ne serais pas éloigné de croire aujourd'hui que, dans le relief de Kanatha, comme dans celui d' 'Ain el-Gadâ, il est bien une image divine ou tout au moins un symbole divin, et non pas simplement un symbole de sacrifice, comme le voulait M. Clermont-Ganneau. Ce taureau représenterait-il le *Gad* si ingénieusement dégagé par M. Clermont-Ganneau du texte nabatéen ? Je pencherais pour l'affirmative, d'autant qu'une Τύχη *sémitique* n'est pas nécessairement toujours la personnification d'une *ville*.

Ces rapides observations me semblent trancher en faveur de MM. Lidzbarski et Littmann l'interprétation qu'il convient de donner au début de l'inscription de Kanatha : il faut décidément y voir deux noms propres, comme l'avait d'ailleurs proposé M. Clermont-Ganneau lui-même, antérieurement aux deux savants allemands.

---

(1) Pour la riche littérature du sujet, qu'il me suffise de renvoyer au *Répertoire d'épigraphie sémitique*, I, n° 53 et à Littmann, *Semitic inscriptions* (*Part IV of the publications of an American archaeological expedition to Syria in* 1899-1900), 1905, p. 93 seq.

NOTES

DE

GÉOGRAPHIE SYRIENNE

PAR LE P. HENRI LAMMENS, S. J.

Ces notes se proposent d'élucider certains problèmes, que présente encore en grand nombre la géographie de la Syrie arabe et franque. Des recherches sur la position du « Dair Marqos », — où nous avions cru d'abord retrouver le site (1) de l'évêché de Marcopolis (2), — nous ont amené à déterminer les limites et la position du district du Ǵazr. Les deux articles suivants sont tirés d'une étude d'ensemble, depuis longtemps en préparation, sur la topographie du Liban à l'époque des Croisades. Le dernier se rattache à nos recherches précédentes sur l'origine et l'histoire des Noṣairis.

I

LE DISTRICT SYRIEN DU ǴAZR



Sous la rubrique « Dair Marqos », le géographe Yâqoût enregistre cette brève notice : من نواحي الجزر من نواحي حلب (3). Il y ajoute quatre vers d'un

---

(1) Comparez le cas analogue de Βαινεθάλη = Dair Baʿantal.

(2) Il figure à tort sur certaines listes parmi les évêchés suffragants d'Emèse ; nous le démontrerons ailleurs.

(3) *Diction. géograp.*, II, 699

certain Ḥamdân ibn 'Abdarraḥîm, de son nom complet : Ḥ. i. 'A. الاثاربي الحلبي الجزري, médecin, littérateur, poète, historien, dans la première moitié du VI[e] siècle de l'Hégire (1) ; au demeurant, inconnu. Il n'est cité ni dans Brockelmann ni dans les *Geschichtschreiber* de Wüstenfeld.

Avec cette vague mention de Yâqoût, simplement reproduite par son abréviateur, l'auteur du *Marâṣid*, il serait osé de vouloir déterminer la position du Ǵazr, dont on oublie de nous indiquer la situation par rapport à Alep. Ce toponyme paraît depuis longtemps tombé en désuétude. Il est absolument inconnu, tant dans cette dernière ville qu'aux environs, comme nous avons pu nous en convaincre sur place. Un second passage de Yâqoût (2), où Ǵazr se trouve mentionné, n'est pas plus explicite.

Par bonheur, nous connaissons certaines localités, attribuées à l'ancien district de Ǵazr : p. ex. Yaḥmoûl, 'Arśîn al-Qoṣoûr (3) et Ḥarbanoûś (4). Mais, en enregistrant ces toponymes, Yâqoût n'ajoute aucun élément descriptif, de nature à nous orienter sur la situation du Ǵazr. Seul Ḥarbanoûś peut être retrouvé sur les cartes actuelles de Syrie (5) et dans les itinéraires des voyageurs ; où il se trouve localisé à quelques kilomètres N.-O. d'Idlib, dans le Ǵabal al- A'là (6).

C'est bien dans la même région que nous amène un texte d'Al-Ǵibrînî († 843 H.). D'après cet écrivain alepin, la petite ville de Ma'arrat Miṣrîn se serait jadis appelée « Ḏât al-Qoṣoûr » et aurait fait

---

(1) Yâqoût, I, 115, et à l'*Index*, les passages, où il se trouve cité.

(2) II, 71, 1.

(3) Que Guy Le Strange (*Palestine under the Moslems*) identifie avec 'Arâǵîn (Yâqoût, III, 627), nous ne savons sur quel fondement ; car, dans Yâqoût, rien n'autorise ce rapprochement, 'Arâǵîn devait se trouver à quelques kilom. au Nord de Bâlis (Barbalissus).

(4) Yâqoût, IV, 1012 ; III, 640 : II, 233.

(5) Par ex. Celles de Blanckenhorn et de R. Kiepert (*Syrien und Mesopotamien*, Westlich. Blatt).

(6) M. Hartmann, ayant relevé dans l'Emésène (*ZDPV*, XXIII, p. 22) une localité « Ḥarbanafsa » propose d'y reconnaître Ḥarbanoûś, « la terminaison *-noûś* serait la forme araméenne ancienne pour *-nafs* ». Malheureusement pour cette explication, Yâqoût mentionne à la suite, et distingue l'une de l'autre, les deux localités et met expressément Ḥarbanafsa dans le pays de Ḥoms. Il faut donc renoncer à l'identifier avec Ḥarbanoûś. Le vieux Maundrell (p. 5 de la trad. française) écrit *Harbanoose*.

partie du Ǵazr (1). Or Ma'arrat Miṣrîn se trouve à quelques kilomètres Est de Ḥarbanoûš.

Dans sa *Chronique d'Alep* (2) Kamâl ad-dîn mentionne fréquemment le Ǵazr (3). De son texte il ressort que Al-Aṯârib, Zardâna et Sarmîn (4) n'en faisaient pas partie. Nous en concluons que la frontière orientale du district s'arrêtait, vers l'Est, à la ligne Al-Aṯârib — Zardâna et qu'au Sud, elle ne dépassait pas le parallèle Idlib — Sarmîn. Au Nord, nous le savons d'autre part, le Ǵazr n'englobait pas le Ǵabal Sim'ân ou Lailoûn (5), comme on l'appelait plus fréquemment. Nous croyons donc pouvoir déduire de ces données que le Ǵazr correspondait à peu près au petit district, appelé de nos jours Ǵabal Barîša (6).

Je dois à l'amitié de M. l'abbé Manaš, prêtre maronite d'Alep (7), communication d'un extrait du manuscrit des *A'lâq an-nafîsa fî omarâ aš-Šâm wal-Ǵazîra* (8), œuvre de Šams ad-dîn Aboû 'Abdallah Moḥammad ibn 'Alî ibn Ibrahîm ibn Šaddâd al-Ḥalabî (9). Cet auteur rattache également Ma'arrat Miṣrîn au Ǵazr. Puis il ajoute : « Ibn Wâḍiḥ (10) comprend

---

(1) Car c'est ainsi qu'il faut lire au lieu de « Ḥazr » du texte, cité dans *ZDMG*, XXIII, p. 182.

(2) Nous citons d'après les extraits publiés dans le 3e vol. des *Historiens Orientaux des Croisades*. Le traducteur a pris constamment Ǵazr pour une localité.

(3) P. 588, 589, 592, 594, 627, 643, 667.

(4) Voir surtout p. 588, 643, 667. P. 588, au lieu de Kafr Ḥalab, le traducteur propose de lire Kafrṭâb ; la leçon du manuscrit doit être maintenue : Kafr Ḥalab est à 25 kilom. S.-O. d'Alep. Cf. carte de R. Kiepert.

(5) Mentionné avec le Ǵazr. Kamâl ad-dîn p. 594.

(6) Voir les cartes. Le Ǵazr est fréquemment nommé dans Rœhricht, *Gesch. des Kœnigr. Jerusalem*, p. 27 (« nicht zu fixiren »), 28, 52, 56, 151, 171, 186, 198. Le nisbat الاثاربي, porté par Ḥamdân ibn 'Abdarraḥîm (voir plus haut), certainement originaire du Ǵazr, (de là appelé الجزري) porterait à attribuer Al-Aṯârib à ce district. Seulement ce relatif peut, comme celui de Ḥalabî, s'expliquer par un séjour dans la dernière localité ; ou bien celle-ci se trouvait à cheval sur la frontière.

(7) Connu par plusieurs petits travaux sur l'histoire d'Alep dans le *Machriq*.

(8) D'après ce titre, ce serait une histoire des émirs de Syrie et de Mésopotamie.

(9) Cet auteur ne m'est connu que par Wüstenfeld, *Geschichtschreiber*, n° 372 (où, au lieu de *de nominibus*, il faut lire sans doute *de principibus*), et *Journal Asiatique*, 1903, I, p. 396.

(10) C'est le fameux géographe-historien Al-Ya'qoûbî.

dans la province d'Alep Martaḥwân (1) ainsi que le district de Ma'arrat Miṣrîn. Ces deux localités sont actuellement deux villages du Ǵazr, du district d'Al-Ḥalaqa (2), à l'ouest d'Alep. » Yâqoût connaît lui aussi Martaḥwân ; mais il se contente de le rattacher à la région d'Alep (3), sans faire mention du Ǵazr. Les cartes de Kiepert et de Blanckenhorn placent à quelques kilom. N.-E. de Ma'arrat Miṣrîn une localité du nom de Martawân, dans laquelle nous n'hésitons pas à reconnaître notre Martaḥwân (4). Cette dernière occupe le sommet d'un triangle, dont Ḥarbanoûš et Ma'arrat Miṣrîn, les deux autres localités bien connues du Ǵazr, forment la base.

Un dernier argument en faveur de l'identification du Ǵazr avec le massif montagneux au S.-O. d'Alep, c'est l'addition «qoṣoûr», châteaux, entrée dans la toponymie de plusieurs des localités, que nous savons en avoir fait partie : tels 'Aršîn et Ma'arrat Miṣrîn. On ne pouvait mieux attirer notre attention sur le groupe imposant de ruines, couvrant cette région.

Enfin, en présence du «nisbat», extrêmement fréquent, de الجزري, le contexte seul pourra décider s'il s'agit de la Mésopotamie (الجزيرة) ou du district syrien du Ǵazr (5).

II

LA DESCRIPTION DU LIBAN D'APRÈS IDRISI

Les anciens géographes arabes, si utiles pour l'étude de la géographie

(1) Cf. de Goeje, *Biblioth. geogr. arab.*, VII, p. 362, où, parmi les fragments de Ya'qoûbî, on reproduit seulement le passage concernant Martaḥwân : cf. Baladorî, 149. Dans *Aḫbâr al-A'yân fî Ǵabal Lobnân*, 162, 1, on écrit Marṭaḥwân (avec *ṭâ*) ; il n'y est plus question du Ǵazr mais du Ǵ.-A'lâ.

(2) Le nom subsiste encore, mais commence à tomber en désuétude.

(3) Yâqoût, IV, 487.

(4) Avec l'aspiration en moins.

(5) Comme l'écrivain ابن الجزري حسين بن احمد الحلبي cité dans le *Machriq*, 1906, p. 634.

médiévale de la Syrie, sont pour la topographie libanaise d'un bien mince secours (1). S'il leur arrive de nommer le Liban, il ne le font qu'en passant et seulement lorsqu'ils en viennent à exposer le système orographique de la Syro-Palestine. Seuls Idrîsî et Šams ad-dîn ad-Dimašqî sont un peu moins sommaires. Malheureusement leur texte nous est parvenu dans un lamentable état de délabrement : la section, consacrée à la Syrie par Idrîsî, a résisté à la maîtrise d'un arabisant aussi sagace que Gildemeister. Quant à Dimašqî, nous en sommes toujours réduits à l'édition, peu réussie de Mehren. Dimašqî, sobre en fait de toponymes, est d'autant plus riche pour les noms des districts, surtout du Liban méridional : il y a là des noms qu'on ne rencontre pas même chez Ṣâliḥ ibn Yaḥyâ; et, circonstance spécialement heureuse, il s'agit du Liban, tel qu'il était à la fin de la période franque.

Plus explicite, Idrîsî se contente (2) malheureusement de décrire la mince bande de terre, resserrée entre la montagne et la mer, qui servit jadis d'assiette aux anciennes localités phéniciennes. Mais sa description est d'une valeur inappréciable, non seulement à cause de sa richesse en détails et en noms géographiques, mais parce qu'elle est contemporaine de l'existence des principautés latines. Raison de plus pour nous efforcer d'en extraire toute la matière utilisable.

*
* *

Un orientaliste, aussi familiarisé que M. Clermont-Ganneau avec les problèmes de la géographie syrienne, s'est récemment occupé de la description, consacrée par Idrîsî aux environs de Saida. « Bien qu'elle ait été plusieurs fois traduite et commentée, elle contient encore des points qui demandent à être élucidés. » (3)

Après cette remarque, on ne peut plus motivée, M. Clermont-Ganneau,

(1) Cela augmente la valeur du *Târîḫ Bairoût* de Ṣâliḥ ibn Yaḥyâ, édité par mon collègue le P. L. Cheikho. Beyrouth, 1902.

(2) Si l'on excepte la description des territoires de Saida et de Tripoli.

(3) Clermont-Ganneau. *RAO*, VI, p. 32.

à son tour, s'est attaqué à un texte aussi rebelle. Il a sans peine substitué *Kafr Fîlâ,* leçon d'un manuscrit, à la forme *Kafr Qilâ,* a tort adoptée par l'éditeur Gildemeister. Les autres corrections du savant archéologue nous paraissent moins heureuses.

A la suite de M. Clermont-Ganneau, nous avons été d'abord tenté de reconnaître le village de Ṣarbâ dans « As-Sarba », le nom du second district libanais, relevant, d'après Idrîsî, de Saida. Seulement, — sans parler du changement de *sîn* en *ṣâd* — la présence de l'article, maintenu par tous les manuscrits, nous embarrasse, et dans la toponomastique arabe, on n'a pas le droit de compter comme quantité négligeable cette mince particule. Nous connaissons dans le Kasrawân une autre Ṣarbâ ; mais, dans le centre comme dans le sud du Liban, ce toponyme refuse l'article. Ajoutons que Ṣarbâ est bien voisin de Kafr Fîlâ ; ce qui diminue d'autant l'étendue de son district qu' Idrîsî qualifie d' « important. » On échappe à toutes ces difficultés en adoptant la leçon « As-Sariya » qui est celle de trois manuscrits sur quatre. C'est le village actuel de « As-Sâria » (1), dans le Iqlîm aś-Śaumar, district que Idrîsî ne pouvait décemment omettre en parlant des dépendances de Saida.

Il est beaucoup plus difficile d'identifier le nom du « Wâdi al-Ḥrr », lequel, d'après Idrîsî « arrose le district de Ǵizzîn, et est célèbre par sa fertilité et l'abondance de ses fruits ». Au lieu du complexe embarrassant « Al-Ḥrr », M. Clermont-Ganneau propose de « corriger Al-Ǵor[d], en s'appuyant sur l'existence d'un nom de montagne Djourd-Djezzîn, qui est cité vaguement par Cuinet (*Syrie*, p. 269), mais que je ne trouve sur aucune carte. Djourd est le nom d'un district libanais, situé loin de Djezzîn dans le N.-N.-E. vers la source du Nahr el-Barouk ou Aoulé. Serait-ce ce fleuve qu' Idrîsì a eu en vue ? » (*Loc. cit.*, p. 33).

Dans les questions de géographie libanaise l'autorité de Cuinet est insuffisante. Sa description du moutaṣarrifat autonome forme une rhapsodie de renseignements, assez incohérents, puisés aux sources les moins pures (2). La

(1) Cf. Guérin, *Galilée*, II, p. 476. La forme longue *Sâria* سارِيَة semble de nos jours avoir prévalu sur l'ancienne *Sariya* ou سَرِيَّة .

(2) Quelques exemples suffiront. D'après Cuinet, le Nahr al-Ǵauz atteindrait la mer au

montagne de Ǵord Ǵizzîn n'existe pas, et, pour être juste, il faut dire que Cuinet n'en parle pas comme d'une montagne spéciale. Sa manière de s'exprimer, ou plutôt de celui dont il reproduit le renseignement s'explique quand on connaît l'usage spécial du mot « ǵord ». Au Liban, ce terme désigne les hautes régions de n'importe quelle partie de la montagne, en d'autres termes : toute altitude, supérieure à 1300 mètres. C'est ainsi qu'on parle du Ǵord de Gebail, du Ǵord du Kasrawân, du Ǵord du Soûf. Ce dernier caimacamat renferme deux moudiriés qui lui doivent leur nom : celle du Ǵord septentrional et celle du Ǵord méridional, toutes deux comprises dans le bassin, non de l'Awli, mais du Dâmoûr. La leçon proposée par le savant professeur nous obligerait à identifier le Wâdi al-Ḥrr avec le Wâdi Ǵizzîn, affluent insignifiant de l'Awli, coulant dans une vallée étroite, où la place pour les cultures fait défaut et pourtant au dire d'Idrîsî: وادي الحر . . . مشهور وكثير الفواكه.

Pour toutes ces raisons, nous hésitons à accepter sa correction, et afin de hasarder à notre tour une conjecture (1), nous inclinerions à reconnaître l'Awli dans le cours d'eau, visé par le texte d'Idrîsî, et, dans le complexe « Al-Ḥrr », une déformation de « Al-Ḫarroûb », nom du district dont l'Awli constitue la frontière méridionale.

Commençons par transcrire le passage embarrassant : وادي الحرّ وهو مشهور, d'après le texte adopté par Gildemeister. Nous proposons d'abord de mettre un point sur le ح, puis de résoudre en ب le pronom هو. On obtient de la sorte sans effort الخرّوب. Cette correction (2), satisfaisante au point de vue paléographique, présente l'avantage de cadrer avec certaines données de la

Nord du Théouprosopon (cf. p. 223). L'Awli compterait un « parcours total de 45 kilom., dont 28 dans le Liban » (p. 224) ; confusion probable avec le Zaharâni : à part 600 m., le bassin de l'Awli est compris dans le gouvernement du Liban. Cette dernière province compterait 312 écoles, distribuant l'enseignement supérieur (p. 213) ; Dair al-Qamar serait « exclusivement habitée par des musulmans » (p. 237); Anṭélias, au nord de Beyrouth, posséderait une jolie église du temps des Croisés (p. 249) ; Gebail un collège latin, Ǧazîr une école musulmane, etc. (p. 255, etc.).

(1) Elle rappelle *EAO* II, p. 120, où M. Clermont-Ganneau a si heureusement, dans l'inintelligible نهر الحد du texte d'Idrîsî, reconnu le نهر جدّر

(2) Celle de « Wâdi Bâroûk », nom que porte encore la rivière dans son cours supérieur jusqu'à sa jonction avec le Wâdi Ǵizzîn, est paléographiquement moins acceptable.

géographie historique du Liban, sur lesquelles nous nous permettons d'attirer l'attention.

Le Ḫarroûb forme aujourd'hui une des moudiriés les plus étendues du Liban; jadis son importance était encore plus grande, puisqu'elle englobait Nâʿima (1). Aucun document écrit ne nous a transmis le nom ancien de l'Awli. Le *Târîḫ Bairoût* n'en fait pas mention, pas plus que les autres auteurs arabes, à ma connaissance du moins. Au siècle dernier, on le désignait encore sous le nom de *Nahr Bisri* (2), d'un petit hameau, situé dans la vallée fluviale. Pourquoi, au moins dans son cours inférieur, n'aurait-il pas jadis emprunté le nom du grand district de Ḫarroûb (3)? On est d'autant plus porté à l'admettre, quand on se rappelle non seulement les variations onomastiques des rivières du Liban, mais surtout que le nom de l'Awli est relativement moderne.

S'il faut en croire un renseignement, emprunté par nous à une récente publication arabe, cette dernière dénomination daterait «des débuts du XVIe siècle, quand Saida prit, pour le Liban méridional, rang de capitale ou de première (*oûlâ*) ville (4). Auparavant, à cause de la belle oasis entourant Saida, les Arabes appelaient cette rivière «Nahr al-Foraidîs» (diminutif de *Firdaus*, jardins) (5). Dans l'antiquité, elle portait le nom de «Nahr al-Bisri», emprunté à celui du village de Bisri.» (6)

Le *Aḫbâr al-Aʿyân*, lequel utilise des documents anciens, l'appelle d'ordinaire «Nahr Saida», rivière de Saida. De nos jours même le nom d'Awli n'est pas d'un emploi courant. Pour les Sidoniens, la rivière se nomme le plus souvent *An-nahr* ou *le fleuve* tout court. C'était également

---

(1) Cf. Idrîsî; *Târîḫ Bairoût*, p. 88, et les listes de Robinson-Smith (*Biblic. Research.*).

(2) Cf. Ritter, *Erdkunde*, XVII, p. 117.

(3) Le nom de ce district remonte au moins à Dimašqî. Voir sa *Cosmographie*, 200, 3. Le *Târîḫ Bairoût* en fait mention, p. 88.

(4) Le *Aḫbâr al-Aʿyân* écrit toujours Nahr al-Oûlâ. D'après cette explication, l'Awli serait le fleuve «al-moʿâmalat *al-oûlâ*» de la première province (libanaise); la seconde, celle du Nord ou de Tripoli, commençant au pont de Moʿâmalatain au bas de Ġazîr.

(5) Plus probablement du grand village «Foraidîs» dominant les sources du Bâroûk, lesquelles alimentent l'Awli.

(6) Ibrahîm al-Aswad, *Zaḫâïr Lobnân*, 37. Baʿabdâ (Liban), 1896.

l'usage des commerçants francs de Saida, au XVI^e et XVII^e siècles (1). Chez eux l'Awli se nommait *la Fumière* « nom qui vient sans doute de l'italien Fiumé » (sic) (2).

A ceux qui trouveraient forcée la correction « Al-Ḫarroûb », nous proposerions, non le « Ǵord Ǵizzîn » de Cuinet, — ce n'est pas une région distincte et elle rentre dans l'Iqlîm Ǵizzîn, déjà nommé par Idrîsî, — mais le Ǵord ou les جبال الجُرْديّين du *Târîḫ Bairoût* (3). Ce recueil, utilisant des sources presque contemporaines des Croisades, les mentionne parmi les districts insurgés du Liban central au XIII^e et XIV^e siècles (4). Le Ǵord confinait au Kasrawân, englobant alors le Matn. Le وادي الحر correspondrait au Nahr Bâroûk et cette dénomination aurait également compris le cours inférieur de la rivière ou l'Awli proprement dit. Dans ce cas, on lirait comme suit : وادي الجر [د] وهو مشهور , ou bien وادي الجرود مشهور (5).

Ces restitutions donnent un tout autre aspect au texte d'Idrîsî et permettent d'y retrouver la mention des districts ou *iqlîm* libanais, constituant le territoire de Saida ; le Ḫarroûb, le Toffâḥ, le Śaumar, ou comme s'exprime Dimaśqî, écrivant quelques années après Idrîsî : « le Śoûf al-Ḫarroûb, le Śoûf aś-Śaumar, l'Iqlîm at-Toffâḥ » (200, 3, 4). Nous obtenons de la sorte tout le pays compris entre le Laiṭâni et le Dâmoûr, c'est-à-dire les limites de l'ancienne seigneurie franque de Sagette. C'est celle-là, il ne faut pas l'oublier, que le géographe arabe prétend décrire.

Idrîsî appelle Ar-Râmi le quatrième district libanais relevant de Saida, « du nom d'un fleuve qui après avoir traversé ces montagnes va se jeter à la mer » (Idrîsî). M. Clermont-Ganneau (*loc. cit.*) propose d'y reconnaître le Nahr az-Zaharâni « en corrigeant paléographiquement la leçon Ar-Rami en Az-Zâhir, qui répondrait bien au nom actuel Zaherâni, sous la réserve que l'orthographe de celui-ci soit réellement Zaherâni, ce dont je n'ai pu m'assurer. » L'orthographe est bien celle-là ; malheureusement nous ne connaissons aucun texte un peu ancien, où ce nom de fleuve soit men-

(1) Voir la carte de R. Simond, jointe au *Voyage* du P. Dandini.

(2) De la Roque, *Voyage de Syrie....*, p. 24, 284.

(3) Cf. p. 49, 84, 183.

(4) Voir notre article: *Les Noṣairis dans le Liban*, p. 6-14. (Extrait de *ROC*, 1902).

(5) Le pluriel « Ǵoroûd » est employé couramment.

tionné. La topographie de la région ne nous fournit d'ailleurs aucun rapprochement satisfaisant avec Ar-Râmi.

Après l'énumération des districts sidoniens, Idrîsî décrit la route de Saida à Tripoli, en longeant la côte. Il commence par « Al-Giyya », où M. Clermont-Ganneau (*RAO*, III, p. 73), après Rey (*Colonies*, p. 519) a fort bien retrouvé le « Passus Daugiæ » des Francs. Après Al-Giyya, Idrîsî nomme « la forteresse d'Al-Qalamoûn près de la mer, 5 milles, forteresse puissante, bâtie sur le bord d'une baie pour protéger un pont très large, jeté au-dessus d'un wâdi ». M. Clermont-Ganneau propose d'y reconnaître « Ad-Dâmoûr ». Topograhiquement,—en admettant une erreur dans le chiffre des distances, — et même paléographiquement le rapprochement peut être accepté. Seulement d'après le « Târîḫ Bairoût » (1), Dâmoûr était un centre purement agricole avec un *mînâ* ou petit port. Mais jamais il n'est question d'une forteresse sur ce point, si fréquemment mentionné en ce recueil. Il faudrait donc admettre que, dans l'intervalle assez court, séparant Idrîsî des événements racontés par Ṣâliḥ ibn Yaḥyâ, celle-ci avait disparu sans laisser de traces (2).

Dans le texte d'Idrîsî la forteresse de Nâʿima est mentionnée après Qalamoûn. Seulement du bord de la mer, où la place Idrîsî (3), la localité— de nos jours un misérable hameau — s'est retirée dans la montagne à 1/2 heure de son emplacement primitif, abandonnant une côte, exposée sans défense aux descentes des croisières franques (4), dont on peut lire les exploits dans le « Târîḫ Bairoût » (5). Peut-être faut-il admettre, comme pour d'autres localités de la Philistie et de la Phénicie, l'existence simultanée d'une Nâʿima μεσόγειος et d'une autre παράλιος,

---

(1) Cf. p. 72, 83, 136, 147-148, 190, 191, etc.

(2) L'épisode de la croisière franque, racontée p. 136 (note 2), cadre mal avec l'hypothèse d'une forteresse en cet endroit : les émirs Boḥtorides s'y seraient sans doute retirés pour la nuit.

(3) Lequel en fait le grand port d'exportation des caroubes du Liban. Sur Nâʿîma, cf. *RB*, 1905, p. 90.

(4) Tout spécialement Dâmoûr, comme on peut le voir dans *Târîḫ Bairoût*, p. 136, et nos *Correspondances diplomatiques entre les Sultans mamlouks d'Egypte et les puissances chrétiennes*, p. 25-26. (Extrait de *ROC*, 1904).

(5) Voir p. 52, 55, 56, 138, etc.

Maiouma ou *Mina*, comme on a dit aux différentes époques de l'histoire syrienne. Certaines additions, d'une date postérieure, faites au texte d'Idrîsî (1), permettent d'observer le même phénomène pour Tripoli et Maraqiya. C'est surtout depuis la création du moutaṣarrifat autonome que les villages, descendant des hauteurs, reviennent se fixer sur la côte, jadis exposée aux surprises des pirates francs, le long d'une route, incessamment battue par les maraudeurs et les partis d'irréguliers. Aussi, entre les embouchures du Qâsimia et du Nahr al-Kabîr, Idrîsî ne connaît que des localités fortifiées.

Après Nâ'ima, Beyrouth. Puis « la forteresse de Mozdâsia, 8 milles ». Serait-ce le casal *Musecaqui* (2) ? Viennent ensuite le Fleuve du Chien, Goûni, facilement reconnaissables ; puis le golfe « As-Sallâm », à retrouver dans « As-Sallân » au nord du cap Mo'âmalatain ; Mâḥoûz (le *Maus* des Croisés), Gebail, Batroûn ; Anf al-Hagar, la *Anfé* moderne ; le fort Qalamoûn, la Qalamoûn actuelle, *Calamos* des anciens, enfin Tripoli.

La description des environs de cette ville d'après Idrîsî (17-18) n'offre pas moins de difficultés que celle des dépendances de Saida. Voici certaines corrections, qui faciliteront peut-être la restitution du texte original, ici encore défiguré par l'impéritie des copistes. Nous proposerions de replacer « Aboû'l-'Adas » à « Tall 'Adas », village nosairi (3), « Zaitouniyya» à « Zowaitîna », « Aś-Śafîqa » à « As-Sofaina », villages appartenant au *Doraib* ou district septentrional du caimacamat de 'Akkâr. « Le fort de Bâbiyya (variante: *Bânîna*) près d'une rivière de même nom » (Idrîsî, 18) pourrait être Babnîn (*Bibnîn* de la carte de l'Etat-major), gros village (150 maisons) du Qaiṭi', district de 'Akkâr, voisin de Tripoli. Le site répond assez bien aux indications d'Idrîsî et le raprochement est suffisant, au point de vue phonétique.

---

(1) Voir notes des p. 17 et 20.

(2) Toujours introuvable.

(3) Marqué sur aucune carte. Peut-être même le texte portait-il d'abord *Tall 'Adas*. Même remarque pour les toponymes suivants.

III

TOPOGRAPHIE FRANQUE DU LIBAN

Notes et essais d'identification

C'est l'incontestable mérite de M. E. Rey de nous avoir, dans *Les Colonies franques de Syrie, aux XII^e et XIII^e siècles* (Paris, 1883), donné la première vue d'ensemble sur la géographie historique des principautés, fondées par les Croisés dans la Syro-Palestine. Quatre ans plus tard, un des meilleurs connaisseurs de l'Orient latin, le regretté D^r R. Rœhricht reprenait ces études en une série d'articles, parus principalement dans la *Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins* (1) A l'aide de nouveaux documents, le savant professeur de Berlin, contrôlait le travail de M. Rey et parvenait à identifier plusieurs centaines de toponymes francs, ayant jusque-là résisté aux recherches de ses devanciers.

Grâce à ces travaux, véritablement « bahnbrechend », pour me servir d'un terme cher aux érudits d'Outre-Rhin, l'étude de la géographie historique de l'Orient latin possédait enfin sa méthode. Il restait seulement à marcher dans la voie, ouverte par ces brillants essais.

Mais, comme l'a fort bien observé M. Van Berchem (2), un savant auquel les études franques ne sont pas moins redevables que l'archéologie arabe .., « un des problèmes les plus délicats de la topographie [franque], c'est l'identification d'innombrables noms de lieux. Dans les sources, étrangères à l'arabe, ces noms sont parfois traduits, quand ils offrent un sens, réel ou apparent, plus souvent transcrits suivant certaines méthodes, qu'il serait important de déterminer ; mais presque toujours ils sortent corrompus de cette opération, pour être encore estropiés par les copistes

(1) *ZDPV*, X, p. 1-49 ; 195-345 (nous renverrons constamment à cette section dans le cours de ces notes) ; XI, 140-142 ; XII, 33-34. — Mentionnons aussi deux études : l'une, de H. Prutz, *ibid.*, IV, 157 ; l'autre, de Herquet, *ibid.*, VI, 206, peu importantes pour la matière qui nous occupe.

(2) Voir ses réflexions sur le même sujet dans la *Revue critique*, 1905, I, p. 226.

occidentaux (1)..... Dès lors pour rapprocher une forme arabe soit d'une forme latine contemporaine, soit d'une forme arabe moderne, il faut connaître la géographie du pays, mais aussi la langue arabe, qui permet seule de suivre un nom propre à travers ses altérations successives... Faute d'avoir connu le pays, d'excellents arabisants ont commis à cet égard des erreurs excusables, qui se sont glissées dans leurs traductions, tandis que des voyageurs de grand mérite se sont trompés, ignorant la langue et la paléographie arabes. » (*Journal Asiatique*, 1902, I, p. 390-391)

Les notes suivantes voudraient former une sorte de « Nachlese » à la moisson déjà très riche, emmagasinée par Rey et Rœhricht. Dans nos essais d'identification, lorsque nous aboutirons à des solutions, sensiblement différentes, ce désaccord ne devra pas être interprété, comme une critique à l'adresse de nos savants devanciers. Pour remplacer leur érudition et leur profonde connaissance des choses de l'Orient latin, pour combler les lacunes trop réelles de la cartographie libanaise, de quels avantages disposons-nous, dont ils n'aient pu profiter ?

C'est de nous être, pendant plus de vingt ans, familiarisé avec le pays et avec sa langue, puis d'avoir consacré au Liban près de deux ans de notre enseignement géographique à la Faculté Orientale de Beyrouth (2). Pour certaines régions, qu'il ne nous a pas encore été donné d'examiner à fond, nous avons pu faire appel aux lumières d'indigènes instruits, dont le nombre augmente tous les jours. Ainsi, mon ancien élève, M. l'abbé P. Tohmé, prêtre maronite, résidant dans le district de 'Akkâr, m'a rédigé une liste arabe-francaise très complète des localités de cette région. Sa publication corrigerait heureusement celle du palestinologue américain Robinson.

J'ai également consulté le *Dalîl Lobnân*, imprimé semi-officiel, correspondant aux *Salnâmeh*, publiés par certains vilayets ottomans. On y trouve, sous la rubrique des caimacamats et des moudiriés, les noms des villages et hameaux, existant actuellement dans le Liban (3). Ce qui fait valeur de ces listes, c'est d'avoir été copiées sur les registres du gouvernement

(1) On en verra plus bas de nombreux exemples, sur lesquels il ne nous sera pas toujours loisible d'insister.

(2) Années 1903-1905.

(3) J'ai consulté la 2e et dernière édit. Ba'abdâ (Liban), 1902.

libanais par des employés, connaissant le pays et la langue; conditions que réunissent rarement les rédacteurs des *Salnâmeh* turcs (1), peu préparés à saisir et à rendre les nuances de la prononciation arabe. Nous avons pu contrôler sur place ou auprès de nos auditeurs libanais l'orthographe de la grande majorité des toponymes, enregistrés par le *Dalîl*.

Un recueil bien plus volumineux (2), et non moins utile pour l'ancienne topographie libanaise, paraît avoir jusqu'ici échappé à l'attention des Orientalistes occidentaux : c'est le *Kitâb aḫbâr al-a'yân fî ǵabal Lobnân* (Beyrouth, 1859) de Ṭannoûs Śidiâq. Cette histoire des principales familles libanaises contient, principalement dans la partie géographique ouvrant le volume, puis dans le cours de l'ouvrage, quantité de toponymes, rarement mentionnés ailleurs, même dans les listes de Robinson - Smith. L'auteur a, pour sa composition, utilisé plusieurs souces manuscrites actuellement disparues ou difficilement accessibles. Il faut seulement regretter qu'il se soit contenté d'en transcrire les titres à la fin de sa très laconique préface, négligeant, dans le cours de l'ouvrage, de fournir des références circonstance, qui diminue la valeur des curieux renseignements historiques, réunis dans cette compilation. A part cette réserve, ce travail mérite confiance, principalement pour l'orthographe des toponymes et pour l'état géographique du Liban, antérieurement aux événements de 1860. Ces événements — on ne l'ignore pas — amenèrent la création du « moutaṣarrifat autonome » et modifièrent profondément les divisions administratives de la Montagne, restées sensiblement les mêmes depuis la fin du Moyen-âge. Ṭannoûs Śidiâq a d'ailleurs été assisté par Bouṭros Bostânî, l'auteur du grand dictionnaire *Moḥîṭ al-Moḥîṭ*. Nous utiliserons dans la suite fréquemment le *Aḫbâr al-A'yân*.

Lorsque, dans les notes suivantes, il nous arrivera de citer Rey et Rœhricht, ce sera, à moins d'indication contraire, pour renvoyer aux *Colonies franques* et aux *Studien zur mittelalterlichen Geographie und Topographie Syriens* (*ZDPV*, X, p. 195-336). Les autres publications orientales, les plus fréquemment citées, sont, outre celles déjà nommées (*Dalîl* et *Aḫbâr*) le *Târîḫ Bairoût* de Ṣâliḥ ibn Yaḥyâ, dont nous avons

(1) Voir à ce sujet les observations du Dr M. Hartmann, *ZDPV*, VI, p. 103, 118-119.
(2) Environ 740 p. in 8°.

déjà relevé la valeur, quant à Robinson nous renvoyons aux listes topographiques, publiées à la fin du 3e volume des *Biblical Researches in Palestine* (Londres, 1841) (1).

Voici maintenant, d'après l'ordre alphabétique des toponymes, nos remarques sur la géographie du Liban latin.

*
* *

Bahnayl. — « Ce village doit, je crois, être identifié avec *El-Banayeh* » (Rey, *Colonies*, p. 511). Nous ignorons l'existence de cette dernière localité dans le Liban, et Rey a malheureusement oublié d'en préciser le site. Bahnayl nous paraît une altération de *Ǵaʿâïl* (2) جعايل, moudir. du ʿArqoûb septentrional (caimacamat du Śoûf). Nous préférons ce rapprochement à celui de *Beḥanîn* بحنين (caimacamat de Ǵizzîn, au nord de ce dernier bourg) et à celui de *Qarnâïl* dans le Matn, auquel pense Rœhricht en désespoir de cause ; mais que sa position trop septentrionale suffirait à faire écarter (3). On constatera plus bas d'autres bizarreries de transcription, elles rendront plus acceptable celle de *Ǵaʿâïl* par *Bahnayl*.

*
* *

Beniharan. — C'est بنهران *Benharân* (moudirié de Qanât), actuellement un petit village, habité par des Métoualis. La variante franque *Benehara* a égaré les recherches de Rœhricht, dont on peut voir les différentes hypothèses (ZDPV, X, p. 211, n. 3).

*
* *

Benna. — C'est *Bainô* (4), gros village du Goûma (caimacamat de ʿAkkâr). La transcription franque *Benna* avec la finale *a* est intéressante à noter. Au XIIIe siècle, semble-t-il, l'*a* syriaque avait gardé sa valeur naturelle, contrairement à la prononciation actuelle des Maronites. De nos jours, les montagnards du ʿAkkâr (5) donnent même à l'*â* arabe la valeur de *ô*. Le premier son leur est complètement inconnu.

(1) Nous avons dû maintenir les transcriptions des auteurs, cités par nous, même lorsqu'elles ne cadrent pas avec les nôtres.

(2) Cf. *Dalîl Lobnân* 34, et carte jointe au *Târîḫ Bairoût*.

(3) Pour la même raison, nous n'osons proposer بنابيل *Benâbil* (Matn).

(4) Cf. R. Dussaud, *Rev. archéol.*, 1897, I, p. 306.

(5) Qu'ils prononcent ʿ*Akkôr*. Comp. plus bas *Cornonium*.

Bertrandimir. — Evidemment *Beṭroûmîn* (moudirié du Koûra central) et non Beṭorrân dans la même région, comme voudrait Rœhricht (*ZDPV*, X, p. 259, n. 16). La forme franque a été influencée par l'étymologie populaire. Dans les listes de Robinson (*Palaestina*, III, Appendice B, p. 196), Beṭroûmîn est devenu *Btermerîn*. A la même page, au lieu de ʿAnṣadîq, il faut lire ʿAfṣadîq ; Amioûn أميون, au lieu de ʿAmioûn.

*
* *

Besebin (1). — Comme il s'agit d'une localité du pays de Gebail, parmi les identifications, proposées par Rœhricht (*ZDPV*, XI, p. 140, n. 10) il faut préférer *Besibrîn* (moudirié de Gebail). Au lieu de cette dernière forme, donnée par la carte française, le *Dalîl Lobnân* (p. 40) connaît seulement la graphie *Sibrîn*. Dans la pratique, le *b* initial, nous le savons, ne se prononce ni même ne s'écrit pas toujours. Comp. *Bmakkîn* = *Makkîn* ; *Bdîmân* = *Dîmân*.

*
* *

Besel. — Evidemment *Al-Besîl*, moudirié du haut ʿArqoûb (caimac. du Śouf). D'après Rœhricht : « nicht zu finden » (*ZDPV*, X, p. 276, n. 9).

*
* *

Bethelion. — Introuvable d'après Rœhricht (p. 234). Rey renonce également à l'identifier. C'est *Barḥelioûn* برحليون (*Barélion* de la carte française) dans la moudirié de Qanât. Ce village possède une vieille église du moyen-âge. Le scribe franc a cru reconnaître dans la première partie du mot le terme arabe *bait*, maison, si fréquent dans l'onomastique libanaise. Rey n'a pas remarqué, comme Rœhricht, que *Bethsédion* est une simple variante orthographique de *Bethelion* (Cf. *Colonies*, p. 362).

*
* *

Bethsama. — Ce toponyme fait penser à *Bait Śâma* بيت شاما sur la route carrossable, à moitié chemin entre Baʿalbek et Zaḥlé. Mais la situation des localités avec lesquelles Bethsama est cité nous ramène sur le flanc maritime de la Montagne, dans une région voisine et au sud de

(1) *Beserîn* paraît une variante franque du même toponyme.

Tripoli, c'est à dire dans le Koûra. Or, dans ce district, nous ne connaissons que *Beṣarmâ*, un beau village de la moudirié du Koûra central, dont le nom puisse être rapproché de Bethsama. A propos de la première syllabe du toponyme franc, il est assez curieux que le *be* initial de Beṣarmâ se trouve être une abréviation de *bait*, maison. Ce serait sans doute faire beaucoup d'honneur aux connaissances linguistiques des Francs de Syrie que de leur supposer la connaissance de cette particularité philologique. Le toponyme *Betzaal* nous fournira un nouvel exemple de leur tendance à allonger en *beth* le *be* initial. Comparez aussi *Bethelion*, *Bethsédion* et *Bethamum*.

*
* *

Betzaal. — D'après Rey et Rœhricht, ce casal devait se trouver dans la seigneurie de Giblet. Ces deux savants paraissent avoir été conduits à cette conclusion par la qualité de Raymond de Giblet, faisant don de Betzaal et de Messarkoun (voir ce mot dans Rey) aux chevaliers de l'Hôpital. Mais, comme l'observe fort bien Rey à propos du dernier casal, Messarkoun est probablement à chercher dans la principauté d'Antioche. Il est certain que la toponomastique de la région de Gebail ne fournit avec Betzaal aucun rapprochement satisfaisant. Bien plus, parmi les trois identifications proposées par Rœhricht (*ZDPV*, p. 256, n. 18) pour Betzaal, aucune n'appartient au district de Gebail, même pris dans sa plus grande extension. Si pourtant il faut continuer à chercher dans le Liban central Betzaal, ou mieux *Bezaal*, forme plus correcte (1), il ne peut être question que de *Beśa'li* (moudirié de Tannoûrîn) dans le caimacamat de Batroûn (2), comme nous l'avons proposé autrefois dans nos *Notes sur le Liban* (I, p. 122). C'est encore une localité importante. Nous y avons découvert un débris d'inscription grecque, preuve de son antériorité aux Croisades (*Ibid.*).

Mais l'attribution de Betzaal à la région de Gebail ne nous paraît plus s'imposer. Raymond a pu fort bien céder à l'Hôpital une terre lui appar-

(1) Comme Rœhricht semble l'avoir deviné ; voir son *Index* dans *ZDPV*, X.

(2) Phonétiquement Beśa'li est la plus rapprochée des identifications proposées par Rœhricht, et topographiquement la moins éloignée du district de Gebail.

tenant en dehors des frontières de sa baronnie. Pour Messarkoun nous ne voyons pas d'autre explication possible.

Aussi préférons-nous retrouver Betzaal-Bezaal dans بذال Bedâl (prononcé *Bezâl*) au district de Qowaiṭi', caimacamat de 'Akkâr, au N.-E. de Tripoli, village musulman d'environ 60 maisons. Le rapprochement est on ne peut plus satisfaisant au point de vue phonétique. Quant à la graphie *Betzaal* on peut comparer *Bethamun* (1) et *Bethsama*. Les Hospitaliers, il ne faut pas l'oublier, possédaient déjà la majeure partie des casaux du 'Akkâr occidental. Ils arrondissaient leurs possessions par l'acquisition de *Betzaal*, dont l'éloignement de Gebail diminuait sans doute la valeur aux yeux de Raymond de Giblet.

*
* *

Bocombe et Bocombre. — Demeuré inconnu à Rœhricht et à Rey. C'est *Bekomrâ* dans la moudirié du Koûra septentrional, non relevé par la carte française du Liban. Sur l'étymologie syriaque du nom et les formations analogues dans la toponomastique de la Syrie, on peut consulter l'article de Nœldeke : *ZDMG*, 1875, p. 440.

*
* *

Boocosta. — «C'est aujourd'hui le village de B' Ghosta (?) à trois quarts d'heure au nord de Saida» (Rey, p. 512). Rœhricht propose (p. 276) « Behuschtaih dans le Garb ». Boocosta est une bonne transcription franque de *Beqosṭâ*, dans la moudirié de Iqlîm at-Toffâḥ (caimacamat de Ǵizzîn). On connaît aussi dans la moudirié du Ḫarroûb une Qosṭâ ou Bqosṭâ (comp. *Makkîn* et *Bmakkîn*).

*
* *

Borgein. — Evidemment *Borǵain*, dans Iqlîm al-Ḫarroûb et non, comme propose Rœhricht (p. 256, n. 11), le village de Barǵâ dans la même moudirié.

*
* *

(1) C'est بدبهون (Koûra Nord), écrit *Bdibhôn* (Bædeker) et *Beit Boûn* (carte française). Il est curieux de voir comment les auteurs de cette dernière et les scribes francs du moyen-âge ont employé le même procédé de transcription.

Boutourafig. — Ce serait Beṭorrân بطرّان (Koura central) d'après Rœhricht (p. 258). M. Clermont-Ganneau a raison de ne pas accepter cette identification : « Je rapprocherais plutôt, dit-il, de ce nom celui d'un village des environs de Tripoli que mentionne Berggren, sous la forme *Betouratidj*. Reste à savoir si le *t* pour *f* est le résultat d'une coquille d'impression dans l'ouvrage de Berggren (il en est criblé) ou bien, au contraire, s'il faut lire dans le document médiéval un *t* au lieu d'un *f* (confusion très paléographique). Je soupçonne que c'est le *Tartej* que, seule des cartes que j'ai à ma disposition, porte celle de Van de Velde. En résumé, les formes modernes *Betouratidj* et *Tarteq*, enregistrées, d'une façon indépendante, par Berggren et par Van de Velde se contrôlent l'une l'autre ; on sait que, dans les dialectes libanais surtout, l'élément formatif *beit*, au commencement des noms de lieu, peut s'apocoper en *bt* , *b*, *t* (1). *Tartej* (*Tarteg*) doit correspondre à *B'tartedj*, *Betartedj*, ce qui nous amène facilement à *Betouratidj*. Il résulterait de là que les graphies des deux documents des Croisades seraient à rétablir : *Boutourafig* en *Boutouratig* et *Botrafis* (2) en *Botratiq* » (*RAO*, III, p. 253, n. 3).

Nous nous sommes permis cette longue citation pour faire toucher du doigt quelles tortures l'imperfection de nos cartes peut infliger à un esprit aussi sagace que M. Clermont-Ganneau. *Boutourafig*, évidemment pour *Boutouratig*, est simplement la transcription de بتوراتيج *Betoûrâtîš* (moudirié du Koûra septentrional) écrit *Tartej* par la carte de Van de Velde et celle de l'Etat-major français ; graphie d'autant plus malheureuse qu'elle fait nécessairement penser à ترتج *Tartiğ* (moudir. du haut Gebail), devenue cette dernière *Turdej*, on ne sait pourquoi, sur la carte française. Pour le reste, nous faisons volontiers nôtres les considérations de M. Clermont-Ganneau.

*
* *

Buiora. — « L'actuelle *Bechûra* dans le Koûra inférieur ». (Rœhricht, *ZDPV*, X, p. 210, n. 11). Lisez *Beğoûra* بجورة dans la même moudirié du Koûra inférieur. On trouve aussi les variantes : *Buiora*, *Buiola*.

---

(1) Nous ne connaissons pas d'exemple de l'apocope en *t* et en *bt*.

(2) Une variante franque.

Cafarsequel. — « Dépendant de la seigneurie de Giblet. Position inconnue » (Rey). Rœhricht propose *Faġrâl*. C'est *Kafr Šillé* كفر شلا, (moudirié du Gebail supérieur). Conformément à la prononciation vulgaire, les Francs ont transcrit *Kafar* (1) le mot arabe Kafr (cf. *infra*).

* * *

Caphartavas. — Introuvable d'après Rœhricht (*ZDPV*, XI, p. 140). C'est *Kafr Qawâs* كفرقواس, dans la moudirié de Gebail. Le toponyme (2) ne se trouve marqué sur aucune de nos cartes (cf. *infra, s. v.*: Sora). Le changement du ق *q* en *t* nous paraît une coquille, ou l'effet d'une distraction chez le copiste franc.

* * *

Casaracel. — M. Clermont-Ganneau l'a avec raison identifié (3) avec le village actuel *Kafr Qâhil*, dans le Koûra supérieur. Mais nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de reconnaître dans la graphie franque *Casaracel* une coquille pour *Cafaracel*. Il paraît bien que Kafr Qâhil à jadis porté aussi le nom de *Qaṣr Qâhil*. Les listes de Robinson, la carte de Burton l'enregistrent sous cette forme, comme aussi le récit de voyage (XV^e^ siècle) du sultan Qaitbey.

* * *

Cornonium. — C'est *Kafr Noûn* (on prononce Kfór Noûn (4), d'où la forme franque contractée) dans le district de Doraib (caimacamat de 'Akkâr (5), au-dessus de la vallée de l'Eleutherus) ; plutôt que « El-Churnubiye » (lisez Al-Ḫarnoûbé) proposé par Rœhricht. Les Hospitaliers possédaient déjà le casal voisin, *Felicium*, actuellement « Ḫirbat Falîs », si heureusement identifié par M. R. Dussaud (6). La population est non pas une population mixte, composée de chrétiens et de Nosairis, comme nous l'avions écrit précédemment (7), mais exclusivement chrétienne.

---

(1) Cf. remarque de M. Hartmann *ZDPV*, VI. p. 109.

(2) Le *Dalîl Lobnân* l'enregistre.

(3) *RAO*, III, p. 253, n. 3.

(4) Avec *a* assourdi en *o*.

(5) Cf. Lammens : *Le pays des Noṣairîs*, dans le *Musée belge*, 1900, p. 280.

(6) *Rev. archéol.*, 1897, I. p. 309.

(7) Cf. *ROC*, 1902 : *Les Noṣairîs dans le Liban*.

Damor. — Evidemment *Dâmoûr* sur la rive nord et à quelque distance de l'embouchure du Nahr Dâmoûr. M. Clermont-Ganneau vient de proposer une solution différente. Au sujet de la donation du casal de Damor par le sire de Sagette (Saida), il s'exprime ainsi : « On voit par les listes de Robinson que le village Ed-Dâmoûr appartient en réalité au district de Kharnoûb (ou Kharroûb), et par conséquent ne peut être qu'au sud du fleuve. Le seigneur de Sagette n'aurait pu disposer d'un village qui, s'il eût été situé au nord du fleuve, aurait dépendu de la seigneurie de Beyrouth » (*RAO*, VI, p. 7).

Jusqu'à quel point Robinson a-t-il eu raison d'attribuer Dâmoûr au Ḫarroûb? Un document presque contemporain de Robinson et beaucoup plus sûr en cette matière, le *Aḫbâr al-A'yân*, place Dâmoûr dans le Śaḥḥâr (1), district limité au midi par le Nahr Dâmoûr. Mais en admettant l'exactitude du renseignement, les listes de Robinson vont elles-mêmes nous fournir la solution de la difficulté. En même temps que Dâmoûr le palestinologue américain mentionne parmi les localités du Ḫarroûb les villages de « El-Mo'allakah » et « En-Nâ'imé » plus « El-Bûm », toutes au nord de la rivière ; la seconde même à une heure de distance. Un fait est certain : la création du gouvernement autonome du Liban a fourni l'occasion d'un remaniement administratif pour les districts de la Montagne, découpés, organisés en moudiriés, tout en conservant les noms anciens. Du Ḫarroûb, trop considérable pour former une seule moudirié, on détacha les villages, situés au-delà du Dâmoûr (2). Même après ce démembrement, le Ḫarroûb demeure toujours le plus étendu des cantons libanais. Il devait en être de même à l'époque d'Idrîsî, c.-à-d. des Croisades puisque, d'après lui, Nâ'imé était le centre principal pour la culture et le grand port d'exportation des caroubes (3).

Dans la région on n'a pas souvenance que Dâmoûr ait jamais occupé la rive méridionale du fleuve. Dans le *Târîḫ Bairoût* (p. 72, 83, 136,

---

(1). شحار et non Saḥḥâr, comme écrit Robinson.

(2) Pour l'ajouter à la moudirié de Śaḥḥâr, dont Dâmoûr fait actuellement partie. Du temps des Boḥtorides le Śaḥḥâr relevait du Ġarb. Cf. *Aḫbâr A'yân*, 28.

(3) Idrîsî, éd Gildemeister, 16.

147-48. 190) il apparaît comme un petit port et surtout comme un centre agricole : ce dernier trait convient admirablement à la grande et riche plaine, s'étendant au nord du Nahr Dâmoûr, actuellement encore une des plus productives de la Syrie. Au sud, la montagne ne tarde pas à rejoindre la mer.

Même dans l'hypothèse, généralement admise (1), que le N. Dâmoûr ait formé la frontière entre les seigneuries de Saida et de Beyrouth (2), le sire de Sagette aurait pu posséder, partant céder un casal, sis au nord de la rivière. De tout temps, l'histoire du Liban a fourni des exemples de ces enclaves, perdues au milieu de possessions étrangères. Le remaniement des nouvelles divisions administratives de la Montagne a été impuissant à les faire disparaître. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur la carte du Liban, jointe à l'ouvrage de Von Oppenheim (3). On y remarquera non seulement l'enclave de Qalamoûn, perdue dans le caimacamat de Koûra, quoique relevant de Tripoli, celle de Hirmil, séparée du Liban par la moudirié de Danniyé (moutaṣarrifat de Tripoli) ; mais, à l'intérieur même de la Montagne, nombre de moudiriés, spécialement dans le Koûra et le Batroûn, possèdent des villages, situés bien loin de leurs frontières administratives. La même remarque s'applique aux circonscriptions épiscopales, très bizarrement découpées et rarement d'une seule teneur. Ce sont là des restes de l'ancienne organisation féodale du Liban, dont l'histoire de l'Europe nous fournit également des exemples.

*\
* *

Ecfardebess. — Inconnu d'après Rœhricht (*ZDPV*, X, p. 256, n. 15). La première partie du nom représente certainement l'arabe *Kafr* village (4), si commun dans la toponymie libanaise. La seconde partie

(1) Cf. Rey, *Colonies*, p. 509.

(2) Il formait aussi la frontière entre les deux évêchés. Voir la liste, publiée par M. Papadopoulos-Kerameus dans Μαυρογορδατεῖος βιβλιοθήκη.

(3) *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*, I, p. 32-33.

(4) Avec l' *e* prosthétique, affectionné par le dialecte vulgaire dans les mots débutant par une quiescente : ainsi كفر devient successivement *Kfâr* et aussi *Ekfar*.

est plus difficile à dégager : c'est probablement دبس ou دبش . Mais un toponyme ainsi composé ne se retrouve plus dans la nomenclature actuelle des localités du Liban. Nous connaissons seulement dans le sud-ouest de la Bqâ', — une région voisine par conséquent, — un *Kafr Dabaś*, كفر دَبَش. Ce pourrait bien être notre *Ecfardebess*, laquelle était une simple *gastine*, relevant sans doute d'un casal, situé dans la Montagne.

*
* *

Elhozaein et le Hossain. — C'est peut-être (*Ḫân*) *al-Ḥosain*, près de l'important bourg de 'Abaih (caimac. du Śoûf). Seulement d'après le *Târîḫ Bairoût* (p. 214) la fondation de ce « ḫân » serait postérieure (1) aux Croisades (Cf. *ibid.*, p. 283).

*
* *

Elkardie. — C'est *Al-Qarṭaih*, hameau dans la plaine de Śowaifât (Śoûf) ; cité dans le *Târîḫ Bairoût* (p. 86, 113, 128, 180, 202, 236, 280).

*
* *

Elmuchetne. — Correspond à *Al-Matḥana* المطحنة dans la moudirié du Toffâḥ, caimacam. de Ǵizzîn. Le scribe franc aurait-il lu dans son texte المحطة ? Sa transcription porterait à le croire. (Cf. *Geleilie*).

*
* *

Ezsaronie. — Rœhricht (*ZDPV*, X, p. 276), propose ou Śâroûn, شارون , dans le Ǵord nord ou Zar'oûn زَرْعون , dans le Matn. Nous croyons devoir éliminer ce dernier district parce qu'il s'agit d'une localité, située au midi du Matn. Śâroûn ne convient pas davantage : il ne prend jamais l'article arabe, dont on reconnaît distinctement la trace dans la première syllabe du toponyme franc. Nous proposons donc الزعرورية *Az-Za'roûriyé* dans le Ḫarroûb comme correspondant mieux aux conditions du problème.

*
* *

Geleilie. — Non pas « El-Dsahiliyé », comme propose Rœhricht (p. 256, n. 6) — c'est une localité de la moudirié de Manâṣif (Śoûf) —

(1) Le « ḫân » peut avoir été bâti avec les matériaux d'un fortin antérieur : c'est le sens du terme arabe الحُصَين et peut-être l'origine du nom.

mais *Al-Galâ'yia,* الجلايّة, dans la moudirié du Ḫarroûb. *Geleilie* paraît une coquille pour *Geleihie*, qui rappelle la forme arabe جلايّة. Le rédacteur franc peut avoir lu جلاية, *Gelâliya :* confusion facile.

*
* *

Hab ou **Haabe.** — Rey (p. 341) s'égare en cherchant dans la principauté d'Antioche. C'est عابا *'Abâ* (parfois prononcé *'Abé*) dans la moudirié du Koûra central. Rœhricht l'a fort bien reconnu pour *Haabe* ; pour *Hab* il se contente d'écrire : « un nom analogue ne se retrouve pas ».

*
* *

Haddris et **Le Haddis.** — C'est *Al-'Addis,* moudirié du haut 'Arqoûb (Śoûf). Rœhricht et Rey paraissent le confondre avec *Haddous* (voir ce mot) (1). Al-'Addis, actuellement ruiné, est mentionné dans le *Târîḫ Bairoût* (p. 132, 282).

*
* *

Haddous. — Répond à *Ḫirbat Qaddoûs* sur les pentes occidentales des Taumât Nîḥâ (caimacamat de Ǵizzîn). On y voit des ruines, qui paraissent avoir été habitées jusqu'au moyen âge et peut-être après. Gaillardot les a décrites dans la *Mission de Phénicie.* (p. 521). La transcription franque *Haddous* reproduit la prononciation syrienne du *qâf* dans *Qaddoûs* ; nous en avons un autre exemple dans *Cafrahael* = كفر قاهل et *Bahaelin* = بمقلين (2).

*
* *

Hainhamer. — C'est *'Ain 'Abid,* dans la moudirié du haut 'Arqoûb (caimacamat du Śoûf). La graphie franque rappelerait plutôt un « 'Ain 'Amir » عين عامر, toponyme inconnu au Liban. Dans les voyages de 'Abdalǧanî an-Nablosî le nom est écrit : *'Ain al-'Abîd* عين العابد (*ZDMG,* XVI, p. 657).

*
* *

Hommeledmith. — Rœhricht a fort bien reconnu dans la graphie franque l'agglutination de deux toponymes : le premier est *Kafr*

(1) Ou, erreur plus grave, avec Al-Hadaṯ (Matn) près de Beyrouth. Cf. *ZDPV*, X, p. 277.

(2) *Colonies*, p. 510 ; Rœhricht, *ZDPV*, X, p. 277 ne donne que la forme *Bahaclin*.

Ḥimmil (moudirié de Manâṣif), et le second, non pas *ʿAmmîq,* comme il propose ; mais *Idmîṯ* (1), vulgairement *Edmit* (2) dans la même moudirié. On pourrait, pour le premier toponyme, penser à حومال *Ḥoûmâl,* mais cette localité est trop éloignée, appartenant à la moudirié du Ġarb septentrional.

* * *

Hommelmeguithe. — Nouvel exemple de l'agglutination de deux toponymes : le premier *Ḥoûmâl* (voir le mot précédent) ; le second *Al-Moġîṯa,* المغيثة , vulgairement prononcé Meġîté, près de Ḍahr al-Baidar sur la chaussée de Beyrouth à Damas. C'était jadis un péage important (3), constituant un des meilleurs revenus des émirs Boḥtorides, comme il ressort d'innombrables passages du *Târîḫ Bairoût* (Voir l'*index géographique, s. v.* المغيثة). Les révolutions politiques, la nouvelle chaussée Beyrouth-Damas, passant plus bas, lui ont enlevé toute signification. Le nom seul est resté (4).

* * *

Kaffarhammie. — Evidemment *Kafr ʿAmmay* كفر عمي , moudirié du Ǵord méridional (caimacamat du Śoûf) à l'exclusion de *Kafr Ḥîm* que Rœhricht propose également (5).

* * *

La Bakha. — A chercher dans les caimacamats du Śoûf et de Ǵizzîn. Je ne connais que *Labʿa,* moudir. d'Iqlîm at-Toffâḥ (caimac. de Ǵizzîn), qu'on puisse rapprocher de ce toponyme, sans me dissimuler ce que ce rapprochement a de forcé. On sait quelles difficultés a causées aux Francs médiévaux et modernes la transcription du *ʿain* arabe. Comparez par ex. dans

---

(1) ادميث . *Târîḫ Bairoût*, p. 136, 191, 206, 282.

(2) Ou simplement دميت.

(3) Pour les caravanes, circulant entre Beyrouth et Damas ; elles y acquittaient le « حق الطريق , droit de route » , comme s'exprime le *Târîḫ Bairoût, loc. cit.* Voir aussi Aboû'l-fidâ', *Géogr.*, p. 247 ; Qalqaśandî, II, 1150, Ms. de l'Université S[t] Joseph.

(4) Cf. Ritter, *Erdkunde*, XVII, p. 147.

(5) Rey, *Colonies*, p. 518, fait une même localité de *Kaffar Hammie* et de *Cafar-Hammel*. Cette dernière représente évidemment *Kafr Ḥimmil* كفر حمل , parfois aussi prononcé *Kafar Ḥammel.*

notre district les « Banoû' l-'Azâ'im » بنو العظائم (*Târîḫ Bairoût*, p. 209) devenus les « Beni Eleczeim » (Rœhricht, p. 276 n, 2) ; la vallée de la « Beqâ' », transcrit *Baccar*, etc. Le *Aḫbâr al-A'yân* (p. 30) mentionne aussi un wâdi « Bakkâ », qui semble appartenir au Śoûf, mais dont la position exacte n'est pas indiquée ; à moins que ce soit *Bakkâ* du wâdi' t-Taim ; position qui ne saurait convenir ; ce district n'ayant jamais relevé des Francs.

*
* *

La Corratye et **La Conrathie.** — C'est *Al-Qomâṭiyé* (moudirié du Ġarb septentrional) caimacamat du Śoûf, actuellement un modeste hameau. La paléographie explique suffisamment comment de la forme arabe on est arrivé aux transcriptions, conservées dans les documents latins.

*
* *

La Fornie. — Casal des Teutoniques, appartenant au Śoûf. D'après Rey (p. 300, 516), « la Fornie a été formée par homophonie et représente la forme arabe El-Kfoûr ». Malheureusement ce dernier mot (pluriel de *Kafr*), fréquent dans la toponomastique du Liban (1), ne se retrouve pas sur la liste des localités des caimacamats actuels du Śoûf et de Ġizzîn, lesquels furent formés des districts du Śoûf médiéval. A-t-il existé dans la toponymie ancienne de cette partie de la Montagne ? Il resterait à le prouver. Ni le *Târîḫ Bairoût*, ni le *Aḫbâr* n'en ont gardé trace.

Rœhricht pense à une localité du Matn, mais ajoute avec raison qu'elle est « beaucoup trop éloignée » (2). La Fornie représente, pensons-nous, *Kafr Nîs* (moudir. du Ḥaut 'Arqoûb), prononcé *Kfárnîs* et même *Farnîs*, l'accent tonique tombant sur la dernière syllabe de *Kafr* dans la prononciation vulgaire. Cette aphérèse a dû faciliter la transition à la graphie franque. Dans celle-ci il reste encore à expliquer la présence de l'article, dont il ne peut être question dans la forme arabe كفر نيس.

On pourrait aussi songer à *Fornayâ*, entre Boṭma et Baṯloûn (بثلون), dans le Śoûf, plateau étendu et fertile. On y voit encore un arbre sacré, honoré par les Maronites, les Druses et les Musulmans : accord attestant

(1) Kfoûr dans le Kasrawân et le Batroûn.

(2) *ZDPV*, X, p. 277 ; comprenez du Śoûf, où doit être placé le casal des Teutoniques.

d'ordinaire l'existence d'un ancien lieu de culte. L'endroit a dû être habité jadis. Outre la tradition locale, très explicite sur ce point, on peut alléguer la découverte de nombreux débris antiques, que la charrue met à découvert.

*
* *

La Fossaiteca et **La Fessaiteca**. — Ces deux formes font penser à « fosaitiqa », diminutif arabe de « fostoqa », pistache. Cela ferait une dénomination assez naturelle dans la toponymie libanaise, où les noms d'arbres abondent (1). Malheureusement un tel nom nous est demeuré inconnu, parmi les noms de localité de la Montagne. Le rapprochement avec *Al-Fasâqîn*, proposé par Rœhricht, et à demi satisfaisant au point de vue phonétique, doit être repoussé : parce que cette localité, relevant du Ġarb, se trouvait par conséquent hors des limites du Śoûf médiéval. Pour cette même raison, il faut écarter *Al-Faiyâniya*, entre Śowaifât et Kafr Śîmâ (2). Nous proposons de reconnaître dans *La Fossaiteca* le nom de *Al-Foḥaita*, appartenant à la moudirié du Ḫarroûb et par conséquent au Śoûf du moyen-âge. Ce dernier ne dépassait pas jadis la vallée du Dâmoûr ; considération, dont Rey ni même Rœhricht ne paraissent avoir tenu compte, dans leurs essais d'identification.

*
* *

La Lehedie. — Inconnu d'après Rœhricht (*ZDPV*, X, p. 278, n. 7) correspond à *Al-Lâhibiyé*, اللاهبية, dans la moudirié du Ḫarroûb, caimacamat du Śoûf. Cf. *Dalîl Lobnân*, 33.

*
* *

La Mechaiera. — Pour cette *gastine* non encore identifiée et située non loin du Nahr Dâmoûr, je propose *Al-Moṭaiyyar* المطيَّر, près de ʿAbaih (moudir. du Śaḥḥâr). On y voyait d'après le *Aḫbâr al-Aʿyân* (p. 28) « les traces d'une forteresse bâtie par les Croisés ». Voir aussi *Târîḫ Bairoût*, p. 261, où ce fortin est attribué à un émir boḥtoride du XVe siècle par Ibn Sabâṭ.

*
* *

(1) Comp. dans la toponomastique franque *Bothma*, *Esfif*, *La Loaize*, etc. et notre اثار لبنان. II. *Toponomastique du Liban.*

(2) Cf. *Aḫbâr al-Aʿyân*, 155 (2de pagination).

La Mougarie et **La Mougairie.** — Introuvable d'après Rœhricht, représente *Al-Moġairiyé*, dans la moudirié du Ḫarroûb (caimacamat du Śoûf) (1).

*
* *

La Zembacquie. — Non pas *As-samqâniya,* comme propose Rœhricht, mais *Az-Zanbaqiyé* dans le ʿArqoûb, et nommé dans *Aḫbâr al-Aʿyân*(2). Cette localité n'existe plus, à en juger d'après le silence du *Dalîl Lobnân.* La liste, consacrée par Robinson au ʿArqoûb, est trop insuffisante, pour qu'on puisse arguer de son silence.

*
* *

Medenes. — Dans cette expression « le Sscuff de Medenes », il faut reconnaître le *Śoûf al-Mayâdiné,* (Dimaśqî, 200 ; *Târîḫ Bairoût,* p. 103, 281), district ainsi appelé d'après la localité *Maidân* actuellement au pays de Ǵizzîn, lequel était alors compris sous la dénomination générale de Śoûf. Maidân, de nos jours un misérable hameau (3), doit avoir été autrefois assez considérable pour donner son nom à un district.

Medenes représente évidemment la prononciation vulgaire de ميادين Mayâdina, soit *Meiêdîné.*

Dans la même région, plus exactement dans le Ǵabal ar-Rîḥân une autre localité insignifiante Al-ʿAiśiya (*Aḫbâr al-ʿAyân,* p. 33) avait donné son nom à l'Iqlîm al-ʿAiśiya, dont Dimaśqî (200, 4) nous a conservé le nom. Ni la localité, ni le district ne sont mentionnés par les listes de Robinson ; mais on la retrouve dans le *Dalîl*(p. 48) parmi les villages de la moudirié du Ǵabal ar-Rîḥân avec cette orthographe عيشيه.

*
* *

Messara. — « Casal de la principauté de Sagette, situé entre cette ville et la vallée de Baccar. Position encore indéterminée. » (Rey, *Colonies,* p. 518). Dans cette description, il est aisé de reconnaître l'importante

(1) Rey, p. 518 rapproche « Magharieh », situé au nord de Saida.

(2) P. 162 du premier cahier ainsi numéroté. A partir de 164, la pagination précédente reprend pour la seconde fois.

(3) Mentionné dans le *Dalil Lobnân* (48). Le *Aḫbâr* (p. 33) l'appelle *Maidoûn*, forme intéressante avec l'assourdissement syriaque de *a*.

localité de Maśġarâ, مشغرا, souvent nommée dans les géographes arabes et le *Târîḫ Bairoût* (1) Elle se trouve sur le versant oriental du Liban, à l'entrée de la plaine de Bqâ', la *Baccar* des Croisés.

*
* *

Messeigeha. — Introuvable d'après Rœhricht, (p. 256, n. 4). C'est, croyons-nous, *Mośayaʿa* مشيعة dans Iqlîm al-Ḫarroûb. Le contexte confirme cette identification, d'autres casaux voisins de « Messeigeha » étant placés dans le « clym el-Karroub » (Rœhricht, *ibid.*), comme écrivaient les scribes francs.

*
* *

Monscucul. — *Montecuculi* (forme donnée par Rey). — On trouve aussi *Mons Cucu.* Une maison du Temple, *Montcoqu* (2) est mentionnée tout près de Tripoli. Elle était voisine de la forêt de *Montcuqu*, appartenant également au Temple. C'est, appuyés sur leur établissement de Montcucu que les Templiers attaquent, au commencement de 1282, le comte Bohémond VII de Tripoli. Une des portes de cette ville portait également le nom de *Montcoqu* (3).

Ce site important restait encore à découvrir. D'après Rey, ce serait « un tertre, situé au S.-E. de Tripoli et au bord de la mer. » La position de *Aboû Halqâ* ابو حلقا à une demi-heure de Tripoli, répond à toutes les indications topographiques ; et *Monscucul*, la forme la moins altérée, rappelle suffisamment le prototype arabe, quand on tient compte de l'arbitraire des anciennes transcriptions franques. Il y a là encore auprès d'un puits d'eau excellente des restes d'anciennes fortifications (4). Ce point commande, au sortir des jardins et de la presqu'île de Tripoli, l'entrée de la route, resserrée entre la mer et la montagne, une des principales artères de la Syrie. C'est là qu'en temps d'épidémie le gouvernement libanais établit les quarantaines pour les voyageurs arrivant de Tripoli.

*
* *

(1) *Târîḫ Bairoût*, p. 108; Yâqoût, IV, 540; Aboû'l-fidâ', *Géogr.*, p. 249.
(2) Rœhricht, *Geschichte der Kœnigreichs Jerusalem*, p. 814.
(3) *Ibid.*, p. 973, 982 ; *ZDPV*, X, p. 235 ; *Journal Asiatique*, 1902, I, p. 438.
(4) Elles étaient encore très visibles il y a un quart de siècle.

Puy dou Conestable. — A chercher « entre Tripoli et Batroûn » (1). (Rœhricht, *ZDPV,* X, p. 256, n. 20) ; plus exactement, d'après Rey, « au village d'Obreh (1), au nord du cap Théouprosopon ». *Colonies,* p. 371).

Avec une appellation aussi nettement franque que la nôtre ce serait une perte de temps que d'interroger les cartes et les listes topographiques. La toponymie libanaise actuelle — ne l'oublions pas — ne doit aux Croisés qu'un seul nom : celui du couvent de Balmond (Belmont), بلمند (2).

Puy signifiant : « tertre, éminence », il s'agit de retrouver entre Tripoli et Batroûn un site, rappelant cette particularité caractéristique. De Tripoli à Anfé la route se faufile entre la mer et la montagne, laquelle surplombe presque partout la Méditerranée. Anfé sur sa langue de terre offre une position remarquable, mais non une éminence, et puis, son nom franc, *Nephin,* est connu (3). Mosailiḥa, au contraire, se dressant sur un rocher à pic au milieu de l'étroite et romantique vallée du Nahr al-Ǵauz, commandant la sortie de l'unique route de Tripoli à Batroûn ; Mosailiḥa non seulement attire l'attention, mais garde peut-être la solution du problème.

Nous sommes très imparfaitement renseignés sur l'histoire de ce château, une des ruines les plus pittoresques du Liban. Le nom arabe « Mosailiḥa (4), fortin », est trop banal pour guider nos recherches. Tel qu'il est, avec son appareil fort moderne, il serait osé de lui assigner une origine bien antérieure au célèbre émir druse Faḫr ad-Dîn, auquel on en fait généralement honneur (5). On a malheureusement abusé du nom de ce prince. Ne lui a-t-on pas attribué la plantation de la Forêt de pins près de Beyrouth ? Quoiqu'il en soit, la forteresse de Mosailiḥa est nommée dès 1590 (cf. *Târîḫ Bairoût,* p. 271), à une époque, où l'émir Faḫr ad-Dîn n'était pas encore sorti de l'enfance. Cela n'exclut pas l'idée d'une reconstruction postérieure par ce prince, lequel s'occupa activement de remettre

(1) Cette graphie sera corrigée plus bas.

(2) Couvent du Koûra.

(3) Son histoire aussi.

(4) Le *Aḫbâr,* p. 21 lui assigne une étymologie syriaque.

(5) Par ex. De la Roque, *Voyages,* I, p. 207. D'après Yenni, l'émir l'aurait construit vers 1625, cf. *Moqtaṭaf,* 1903, p. 920, sans preuves ni références.

en état les citadelles du Liban. Une de ces restaurations est mentionnée vers 1631 (*Aḫbâr al-A'yân*, 85). D'autre part, l'assiette de Mosailiḥa, dominée par les deux versants de l'étroite vallée et exposée aux décharges de mousqueterie, nous invite à mettre la date de la construction, antérieurement à l'invention des armes à feu. En 1736, le voyageur français J. Granger l'appelle « un château irrégulier (sic) sur le sommet d'un rocher qui paraît avoir été batti par les Templiers » (1). Il faut regretter que Granger ait gardé par devers lui les raisons, motivant à ses yeux une pareille attribution.

Actuellement, plusieurs érudits assignent généralement à Mosailiḥa une origine franque. Ainsi fait M. Clermont-Ganneau (*EAO*, II, p. 138), sans fournir d'ailleurs ni références ni autres explications. M. Van Berchem incline à y retrouver le « Chastiau » (2) des *Gestes* (cf. *Journal Asiatique*, 1902, II, p. 449). Nous aurions de la sorte l'origine de cette appellation de Mosailiḥa, simple traduction du terme franc. Ces expressions génériques de « Chastiau » et de « Mosailiḥa » n'excluent peut-être pas celle de « Puy dou Conestable ». Ce qui est moins aisé, c'est d'accorder l'équation Mosailiḥa = Puy dou Conestable avec le récit de la marche du comte Bohémond VII de Tripoli sur Ǵebail. Ce prince se décida à la retraite, quand il apprit, entre Batroûn et le Puy dou Conestable, que Guido II avait évacué Ǵebail (3). Comment faire cadrer cette donnée avec la faible distance, une petite heure, séparant Batroûn de Mosailiḥa ? Pour M. René Dussaud, « il est probable que les Croisés ont bâti là (4) une forteresse, devant tenir le seul défilé entre Batroun et Tripoli. D'ailleurs, toutes les ruines importantes sur cette côte datent des Croisades : ce sont surtout des châteaux, tantôt isolés comme ici, tantôt défendant une ville, comme à Djebail, à Batroun. » (5)

C'est également notre opinion. Mais, il ne faut pas se lasser de le redire, aucun texte, à notre connaissance, ne permet d'affirmer l'existence

(1) *Archives ministère de la marine* B 7, 322.
(2) Situé dans le voisinage de Batroûn.
(3) Rœhricht, *Gesch. des Kœnigreichs Jerusalem*, p. 973-974.
(4) A Mosailiḥa.
(5) *Rev. archéol.*, 1896, I, p. 305.

de Mosailiḥa, antérieurement au XVI^e siècle. Le château actuel ne renferme aucune partie qu'on puisse avec certitude attribuer aux Croisés. A défaut de Faḫr ad-Dîn, il a pu être construit par les Métoualis, qui l'ont occupé jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Attendons l'étude spéciale que M. Van Berchem a promis de consacrer à Mosailiḥa (1).

Pour toutes ces raisons, nous préférons reprendre l'identification de M. Rey. L'entrée septentrionale du col de Mosailiḥa n'a pu être négligée par les Croisés. Le petit village de *Herî* هري — et non *Obreh*, comme écrit Rey — se trouve au sommet d'une croupe arrondie, d'une médiocre élévation, mais se prêtant fort bien à l'assiette d'un fortin, comme paraît avoir été le *Puy dou Conestable*.

*
* *

Quils. — Avec Rœhricht, on pense d'abord à Kafr Ḥolloṣ (le *Ferk el Lauz* de la carte française) dans la moudirié de Batroûn. Malheureusement les indications topographiques (2) ne cadrent pas avec cette identification. Vraisemblablement *Quils* correspond à *Killâs* (prononcé *Killês* avec la forte imâlé des Libanais), actuellement *Kafr Killâs* dans la moudirié de Ǵebail.

*
* *

Sora. — Comme il ressort clairement du contexte du document, d'où ce toponyme est tiré, Sora appartient à la région de Ǵebail. Il ne peut donc être question de *Ṣoûrât* (pays de Batroûn) avec laquelle Rœhricht (*ZDPV*, XI, p. 140, n. 5) propose de l'identifier, et que les Croisés paraissent avoir transcrit *Sura, Sure, Sure, Suiura* (3). Or, dans la région de Ǵebail, nous ne connaissons que *Ṣoûrâtâ* (moudirié de Gebail) qu'on puisse rapprocher de *Sora ;* identification s'accordant avec les autres toponymes : *Hotai* et *Caphartavas* (voir ces mots), au milieu desquels Sora se trouve encadré.

*
* *

(1) *Journal asiatique*, 1895, II, p. 490 ; voir aussi Burckhardt (éd. allemande), I, p. 294 ; Renan, *Mission de Phénicie*, p. 148. Idrisî, qui énumère toutes les forteresses entre Ṣaida et Tripoli, ne signale pas Mosailiḥa.

(2) Pour ce motif nous écartons المكلّس , *Al-Mokallis*, petit hameau près de Beyrouth et dans le Matn.

(3) Cf. Rœhricht, *ZDPV*, X, *Index*.

Toura. — Introuvable d'après Rœhricht (p. 275). C'est le hameau actuel de *Ǵabal Ṭoûrâ* (district de Ǵizzîn), avec des ruines anciennes, antérieures aux Croisades. Il paraît qu'au temps des Francs on disait simplement « Toura ». La dénomination actuelle, une tautologie (*ǵabal* étant la traduction arabe du syriaque *ṭoûrâ* = montagne), date de l'époque où le syriaque n'était plus compris dans la région. Cette évolution linguistique a fait dans le Liban méridional, région musulmane et fortement arabisée, de plus rapides progrès qu'au nord de la Montagne, où l'influence du clergé et de la liturgie maronites retardèrent la disparition du syriaque jusque vers le XVIIe siècle.

Si ce n'est pas donner trop d'importance à un toponyme isolé, la forme franque Toura semblerait indiquer qu'au XIIIe siècle, dans le district de Ǵizzîn, on comprenait encore assez de syriaque pour repousser le composé hybride actuel.

IV

LES NOṢAIRIS

ET LES « GALILÉENS » DE SOZOMÈNE

Dans son *Histoire ecclésiastique* (1), Sozomène raconte comment, lorsque Marcel, évêque d'Apamée, voulut détruire les temples des idoles, la population de la ville fit appel aux païens des environs de la cité, ou, comme s'exprime l'écrivain : « aux Galiléens et aux villageois du Liban », συμμαχίαις χρήσασθαι πολλάκις Γαλιλαίων ἀνδρῶν καὶ τῶν περὶ τὸν Λίβανον κωμῶν.

Ces derniers nous sont connus : ce sont les habitants de la montagne, située en face d'Apamée. On appelait communément «Liban», à cette époque, toute la chaîne, courant parallèlement à la côte, depuis le Qâsimîya jusque vers l'embouchure de l'Oronte (2). Mais là, où nous les rencontrons, la présence des « Galiléens » dans la Syrie centrale ne laisse pas que de surprendre. C'est, à mon avis, le premier exemple d'une pareille acception dans la littérature géographique.

---

(1) *P. G.* (Migne), T. LXVII, col. 1457.

(2) Cf. nos *Notes sur le Liban* : (تسريح الابصار في ما يحتوي لبنان من الآثار), II, p. 6.

D'après M. R. Dussaud (1), nous aurions simplement affaire aux ancêtres des Noṣairis : demeurés païens et païens obstinés, ils vinrent prêter main-forte à leurs coreligionnaires d'Apamée. Comme lui, nous trouvons «inadmissible que des Galiléens, des chrétiens, aient réclamé contre l'évêque d'Apamée le maintien des idoles». Mais nous nous séparons de M. Dussaud quand, dans le texte de Sozomène, il prétend retrouver les «Noṣairis ou *Nazerini*, confondus par Sozomène avec les Nazaréens». Il faudrait «comprendre : πολλάκις Ναζερηνῶν (Noṣairis) ἀνδρῶν τῶν περὶ τὸν Λίβανον κωμῶν. Ce texte,— au dire de M. Dussaud,— fournit une importante confirmation de celui de Pline sur les *Nazerini*. Dès cette époque, se fait jour la confusion de leur nom avec celui de Nazaréen, ce qui leur vaut l'appellation de Galiléens.» (2)

Nous avons toujours conservé des doutes (3) sur la nécessité de cette ingénieuse correction (4). Elle a été également contestée depuis par le Professeur M. Hartmann (5).

La question mérite d'être soumise à un nouvel examen. Résolue dans le sens de M. Dussaud, elle détermine non seulement la nationalité des *Nazerini* de Pline, mais elle ruine tout le système traditionnel sur l'origine politique et religieuse des Noṣairis. Moḥammad ibn Noṣair cesse d'être un personnage historique pour devenir un ancêtre éponyme ; et la thèse du paganisme de ce peuple, au moins jusqu'au V[e] siècle, acquiert une grande probabilité (6).

*
* *

(1) *Histoire et religion des Noṣairis*, p. 17.

(2) *Ibid.*, p. 17, 18.

(3) Ces réserves ne m'empêchent pas d'admirer sincèrement la très féconde activité scientifique de M. Dussaud. Lui-même, il y a trois ans, m'engagea à publier les notes qui suivent.

(4) *Les Noṣairis : Notes sur leur histoire et leur religion*, p. 6. (Extrait des *Etudes*, 1899).

(5) *ZDPV*, XXIV, p. 190. Cf. XXIII, p. 124, n. 1.

(6) Le mélange des dogmes chrétiens avec les rêveries šî'ites chez les Noṣairis — c'est notre thèse — a pu s'opérer par l'intermédiaire des Bahrâ', tribu arabe, occupant le Bargylus, antérieurement à la conquête islamique. Ils étaient chrétiens et, de leur sein, est sorti le fameux Miqdâd ibn Aswad, un des «Cinq Incomparables». (Cf. Dussaud, *op. cit.*, p. 68, 95, 168, 175, 179). Il était l'adversaire de 'Otmân, par conséquent partisan de 'Alî. (Cf. Boḫârî, I, 57, 4 a. d. l.). Ces titres le signalaient à la vénération spéciale des

Dans un travail précédent, nous avions observé et M. Dussaud, dans son *Histoire des Nosairis* (1), établit avec une abondance de preuves, ne laissant rien à désirer, que le Bargylus méridional ou, comme il s'exprime, « les hauteurs situées en face de Homs (2) sont appelées par les géographes arabes Djabal al-Djalîl ». Cette dénomination géographique donne à refléchir et encore plus sa persistance à travers tout le Moyen-âge arabe. Elle n'a pu être inventée par les musulmans. Nous en avons comme garant l'ignorance de Yâqoût, lequel donne ces montagnes, comme une prolongation de la Galilée palestinienne. Que l'appellation est antérieure à Yâqoût, le plus ancien des écrivains arabes allégués par M. Dussaud (3), nous le savons par les témoignages de Ya'qoûbî (4) et d'Ibn Hordâdibeh (5), auteurs du IX^e siècle, plus voisins, par conséquent, de la période de la conquête, mieux renseignés, plus précis surtout que le compilateur parfois peu judicieux, auquel nous devons le *Mo'gam al-Boldân*.

Cette dénomination, appliquée à la partie méridionale de la montagne des Nosairis, a augmenté la confusion dans l'orographie arabe de la Syrie, en y introduisant un doublet géographique. Aussi beaucoup d'auteurs arabes, ayant à mentionner la Galilée propre, préfèrent-ils employer l'expression *Ǵabal Siddîqa* ou *Ǵabal 'Amila*. D'autres continuent à user de la synonymie Ǵabal 'Amila = al-Ǵalîl (6).

Nosairis, ses compatriotes. Cf. Ibn Sa'd, *Tabaqât*, III[1], 114 ; 116, 1, etc. ; *'Iqd*, II, 2, 72 a. d. I. ; Istahrî, 14, 8 ; 56, 5 ; Hamdânî, *Ǵazîrat*, 132, 10 ; 205 ; Nawawî, 576 ; Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 321 ; Ya'qoûbî, *Histoire*, I, 298 ; *Géogr.*, 324. Comme parallèle aux Bahrâ', ancêtres probables des Nosairis, on peut citer les Tanoûh, leurs voisins, chrétiens comme eux et fournissant aux Druses du Liban la famille princière des Bohtorides. Cf. le *Târih Bairoût*, (éd. Cheikho).

(1) P. 18.

(2) Plus exactement « du côté de Homs et de Hamâ », comme s'exprime Yâqoût, dans un autre passage (III, 170), non cité par M. Dussaud. D'après Yâqoût, II, 110, le calife Mo'âwia exilait en cette région les meurtriers de 'Otmân. Il s'agit des « mosaiyaroûn » du 'Irâq, compagnons de Mâlik al-Aštar. Cf. Tab., I, 2921 ; *Aǵ.*, XI, 30. Ils ont pu préparer le terrain aux futurs Nosairis, auxquels le nom de 'Otmân est demeuré odieux.

(3) *Loc. cit.*

(4) Cf. Ya'qoûbi, *Géogr.*, 327, 2.

(5) VI, 76. 3, (éd. de Goeje), où Hartmann veut introduire la correction violente et inutile : « Dschizêl ou Dschuzêl » (*ZDPV*, XXII, p. 155, 162).

(6) Cf. *Hist. Orient. des Croisades*, II[1], 88 (où il faut lire *Djalîl*, au lieu de *Khalîl*) ; III, 491, 543.

Grâce aux textes de Ya'qoûbî et d'Ibn Hordâdibeh, la dénomination de Galilée remonterait, nous le savons, pour le Bargylus, au moins au IX^e siècle. Avec M. Dussaud (1), on peut se demander si elle ne serait pas « le fruit d'une confusion de géographes arabes ou simplement le souvenir d'un fait fréquent en Syrie : la transplantation d'un groupe de familles, originaires de Galilée (compar. le Ǵabal Haurân devenu Ǵabal ad-Droûz) ».

Au commencement de la conquête arabe, les monts de la Galilée étaient habités par la tribu de 'Amila (2). Ya'qoûbî (3) les dit également, établis dans le Bargylus, auquel il donne, à cette occasion, le nom de Ǵabal al-Ǵalîl. Mais il est le seul à les signaler en ce dernier district. Hamdânî (4), le mieux informé et le plus complet (5) des géographes arabes, pour l'habitat des diverses tribus arabes, venant après Ya'qoûbî, mentionne seulement les Banoû 'Amila dans la Galilée palestinienne. Cette omission s'explique mal chez un auteur, qui nous a signalé la présence des Bahrâ' et des Tanoûh dans le Bargylus (6); partant bien renseigné sur l'ethnographie arabe de cette montagne. En insistant sur cet oubli, nous faisons donc mieux qu'argumenter *a silentio auctoris*. D'après Yâqoût (7), les 'Amila auraient également occupé une partie du pays des Ismâ'îlîs, situé à une journée au S.-O. d'Alep et appelé d'eux « montagne de 'Amila ». Cette notice isolée (8) surprend d'autant plus que le texte correspondant du *Marâṣid* porte ici « 'Amira » au lieu de « 'Amila » et que, par ailleurs, toute la tradition géographique ignore ces dénominations insolites. Pour tourner la difficulté, Guy Le Strange (9)

---

(1) Communication privée, en date du 15 Octobre 1903.

(2) Maqdisî, 161 : Hamdânî, *Ǵazîrat*, 129, 132 ; *Aǵ.*, VIII, 179-182.

(3) *Géogr.*, 327, 2. Cela ne l'empêche pas de continuer l'emploi de Ǵabal al-Ǵalîl pour les montagnes de la Galilée propre. Cf. son *Histoire*, I, 76, 79, 80.

(4) *Ǵazîrat*, 129, 132.

(5) Même pour les tribus arabes de Syrie. Je ne sais comment expliquer le nom de « Ǵabal al-Haiṭ » donné par Aboû'l-Fidâ (*Géogr.*, 229. 261) au Bargylus. Cet auteur devait pourtant connaître la dénomination de montagnes, si voisines de sa principauté.

(6) *Ǵazîrat*, 132.

(7) *Mo'ǵam*, IV, 291.

(8) Cf. *Journal Asiatique*, 1855, I, p. 48.

(9) *Palestine under the Moslims*, p. 75.

suppose une émigration des ʿAmila sous les Croisades, mais cette assertion, n'étant accompagnée d'aucune référence, échappe par là-même au contrôle. Les historiens arabes (1) de cette période ignorent un tel déplacement (2) et continuent, nous l'avons dit, à employer la synonymie ʿAmila = Ǵalîl. A partir du XII^e siècle de l'ère chrétienne, les Banoû ʿAmila paraissent s'être répandus au sud du Liban dans le district (3) actuellement appelé Bilâd aś-Śaqîf et portant aussi, de nos jours encore, le nom de ʿAmila.

Cela infirme plutôt la comparaison, proposée plus haut par M. Dussaud. Elle pourrait être concluante, si la dénomination de Ǵalîl s'était étendue au midi du Liban. Nous constatons le contraire, malgré le voisinage des deux districts. L'émigration dans la montagne du Ḥaurân (4) des Druses du Ǵabal al-Aʿlâ, du Liban et du Wâdî't-Taim nous permet de surprendre le même phénomène : les arrivants apportent avec eux leur nom ethnographique et non celui de leur patrie primitive. Dans les deux cas (5), la nouvelle dénomination ne supprime pas l'ancienne, mais se juxtapose à côté d'elle.

Il n'y a donc pas moyen d'éliminer ce nom de Ǵabal al-Ǵalîl, appuyé sur d'excellentes références ; on l'a vu.

Il nous paraît faciliter la transition de la tradition géographique des Byzantins à celle des Arabes. Ceux-ci n'ont pu l'inventer ni prendre sur eux de l'appliquer à une région, aussi éloignée de la Galilée biblique, la seule qui pût les intéresser. Ils possèdent pour cela trop peu d'imagination, surtout géographique. A leur arrivée en Syrie, s'il fut un point où ils se trouvèrent entièrement neufs, c'était la géographie, l'orographie surtout. En fait de montagnes syriennes (6), ils connaissaient en somme deux

---

(1) Nous avons donné plus haut les références.

(2) Je l'ai jadis admis sur l'autorité, vraiment insuffisante de G. Le Strange. Cf. notre article : *Sur la frontière nord de la Terre promise*, p. 41 (Extrait des *Etudes*, 20 Février et 5 Mars 1899).

(3) Aboû'l-Fidâ, *Géogr.*, 228 ; Dimaśqî, 221.

(4) Commencée, semble-t-il, au XVIII^e siècle.

(5) On pourrait y ajouter celui de l'hypothétique Ǵabal ʿAmila = ʿAmira, si nous le devons aux Banoû ʿAmila de la Galilée.

(6) Sur le nom de « Ǵalîl » dans un vers ancien, mais probablement apocryphe, cf. Wellhausen, *Reste arabisch. Heidentums*, p. 238, n. 1.

noms : celui du Liban et celui de l'Hermon جبل الثلج (1). Le nom de Ǵalîl ne se rencontre pas une seule fois ni dans la *Ḥamâsa* ni dans le *Kitâb aś-Śi'r* d'Ibn Qotaiba. Même remarque pour Ṭabarî et l'*Aġânî*, malgré l'énorme masse de documents et de vers anciens, cités par ces deux grands recueils (2). Pour développer cette maigre nomenclature, les Arabes durent se mettre à l'école des indigènes. Mais, dans n'importe quelle hypothèse, il resterait toujours à expliquer pourquoi ils auraient appliqué le nom de Ǵalîl exactement au même district, où Sozomène place ses « Galiléens ». Probablement parce qu'ils ont rencontré une toponymie locale ; et, fidèles à leur habitude, ils se sont contentés de la transcrire en leur langue. Ce procédé de décalque constitue la principale valeur de leur témoignage géographique, auquel nous devons la conservation de plusieurs noms anciens du plus haut intérêt.

Ainsi, rien ne nous oblige à modifier dans Sozomène l'expression de « Galiléens ». Cherchons, si nous le pouvons, à remonter jusqu'à son origine, à relever les traces que vraisemblablement elle a dû laisser après elle. Cet examen nous permettra plus facilement de décider, si nous nous trouvons en face d'un *lapsus* ou d'une *correctio tacita* à mettre sur le compte du chronographe byzantin.

*
* *

Parmi les auteurs classiques, Pline nous a seul conservé le nom ancien de la montagne des Noṣairis (3). Après lui, à notre connaissance du moins, on le retrouve seulement dans les souscriptions conciliaires. Au 7ᵉ volume de la *Conciliorum Collectio amplissima* de Mansi (p. 437-438), nous lisons le nom de Jean, évêque de πόλεως Βαργυλίου ; suivent deux lignes en blanc. Dans le texte latin, le passage correspondant est : *Joannes, episcopus Arcae* (en marge *Bargylii*) ; puis, *Dandanius, episcopus Bargylae*. Or,

(1) Nous parlons de la Syrie propre. Les confins du *limes* leur étaient moins inconnus.

(2) Il nous manque le divân de 'Adi ibn ar-Riqâ', de la tribu de 'Amila, fixé dans le ǵond du Jourdain, peut-être même dans la Galilée propre.

(3) On retrouve aussi le nom du Bargylus dans Martianus Capella (vers l'an 470), lequel reproduit Pline en l'abrégeant. Cf. *Itinera Hierosolymitana*, (éd. Molinier-Kohler) II[1], p. 171.

l'évêque d'Arca, Heraclitus, avait été nommé plus haut (p. 435-436). La substitution d'Arca à Bargylion n'en demeure pas moins intéressante : elle détermine le site de cette dernière et empêche de la confondre avec la *Bargylia* = *Barbylia* de l'Asie-Mineure (1). L'ordre géographique laisse à désirer dans le texte latin de Mansi. Pourtant, la mention des évêques de Porphyrion et de Paltos, encadrant celui de Bargylion, insinue suffisamment qu' avec ce dernier siège nous nous trouvons toujours en terre syrienne. De cette Bargylion, ville épiscopale, il n'est d'ailleurs resté aucune autre trace (2). Avec une aussi laconique et aussi peu précise mention, nous ne pouvons essayer d'en retrouver l'emplacement au sein de l'ancien Bargylus, où nous pensons devoir la localiser.

Chez les chronographes byzantins, étrangers au pays, on comprend que le nom biblique du Liban (3) ait fini par absorber celui de Bargylus, dénomination sous laquelle les prédécesseurs des Noṣairis, semble-t-il, désignaient leur patrie. Les pays de montagne se distinguent généralement par une riche toponomastique. Pas plus que de nos jours, les habitants de la région accidentée, située au nord de l'Eleuthérus, n'ont pu se contenter de la terminologie vague, et impropre d'ailleurs, de « Liban » et ils ont dû continuer à appeler leur pays d'un nom spécial : « Bargylus » ou d'un terme approchant ; car rien ne garantit que l'unique passage de Pline (4) nous ait exactement rendu le nom primitif. Ce dernier a fort bien pu se présenter d'abord sous la forme de : *Bargelylus*, contractée plus tard en *Bargylus*.

Ceci posé, nous nous demandons si l'appellation de « Galiléens », employée par Sozomène et celle de « Bargylus », conservée par Pline, ne remontent pas à une origine commune. De cette manière de voir nous croyons trouver une confirmation dans certains passages, demeurés inexpliqués jusqu'ici, des livres sacrés des Noṣairis, successeurs présumés des

(1) Cf. Pauly-Wissowa, *s. v*.

(2) Comme pour plusieurs autres sièges syriens ; citons Ἑρμένεια, Βαινεθάλη, etc.

(3) Utilisé également par l'administration impériale. Comp. la *Phénicie du Liban*.

(4) Le texte de Martianus Capella ne compte pas, à cause de sa dépendance de Pline. On ne peut faire cette objection aux souscriptions conciliaires.

Galiléens du chronographe byzantin. A l'encontre de M. Dussaud (1), nous soupçonnons que ces sectaires ont jadis porté le nom de Galiléens et que leurs textes religieux gardent des traces de cette appellation encore suffisamment reconnaissables, malgré la contraction de la forme actuelle. Il n'importe que les intéressés eux-mêmes ne s'en rendent plus compte (2). Pour savoir combien peu les Nosairis contemporains comprennent ces écrits incohérents, il suffit de voir les peines, prises par Solaimân-Effendi dans sa *Bâkoûra* pour en commenter certains passages.

Voici maintenant les textes en question. On lit dans la 4ᵉ sourate liturgique : « Mystère de la religion, mystère de nos frères les Ǵalliyoûn » (3), ou comme accentue Solaimân-Effendi « Al-Ǵallayîn » الجلّين (4). M. Dussaud interprète ce texte de toute autre façon et sa version parle du « mystère de nos frères les plus illustres » (5). Les arabisants hésiteront, pensons-nous, à ratifier cette dernière traduction. La divergence entre lui et nous consiste dans le sens à donner à جليون, où M. Dussaud voit l'épithète « illustres » et nous, un relatif ou ethnique (*nisbat*). On connaît, il est vrai, l'adjectif *ǵaliy* جَلِيّ, au pluriel *ǵaliyoûn*. Ecrit avec un seul *lâm*, ce terme signifie non pas « illustre », mais « poli, brillant », en attachant à

---

(1) *Histoire...*, p. 18.

(2) Comp. *Uannini*, autre dénomination des Nosairis. Cf. notre article : *Les Nosairis dans le Liban*, p. 4 et 13. D'après une communication, envoyée au *Machriq* (15 Juillet 1906, *Questions et réponses*), « on trouve dans le ʿAkkâr un endroit [pas autrement désigné, mais probablement près de Bqarzelâ] appelé *Wannâniya* وَنّانيّة avec vingt chênes très gros. Les habitants les vénèrent et leur offrent des vœux pour être préservés de la fièvre et des épidémies. » Le culte des arbres fait penser aux Nosairis, actuellement encore fixés dans le ʿAkkâr, et le toponyme ونانية à *Uannini* avec les variantes *Uanni*, *Vauni*, *Uhani*. Il y a là, en tout cas, une curieuse confirmation du texte de Burchard de Mont-Sion.

(3) Cf. *Bâkoûra*, 15, 3 a. d. l.

(4) Même accentuation au sing. الجلّي, *Bâkoûra*, 15, 9.

(5) La suite de sa version doit être également modifiée. اين ما كان منهم مَكين (*Bâkoûra*, *loc. cit.*) signifie : « partout où il s'en trouve » et non pas : « où n'y en a-t-il pas de puissants ? » (Cf. *Histoire...*, p. 167). اين ما s'écrit aussi اينما en un seul mot. Le texte de cette sourate dans Solaimân-Effendi et M. Dussaud n'offre qu'une seule variante : le nom propre بلدر, lu « Balâḏorî », dans l'édition Dussaud.

ces deux derniers adjectifs une signification purement matérielle, la seule qu'ils comportent. L'arabe possède également l'adjectif « جَلّ » ; mais il n'a pas de pluriel, ou bien il emprunte à *ǵalîl* les formes : *aǵillat, aǵillâ'* et *ǵillat,* jamais « ǵalliyoûn ».

Parmi les poésies religieuses des Nosairis, une des plus étranges est peut-être celle du šaiḫ Ibrahîm, šaiḫ de ʿIdîyé ou ʿAidiyé (1). Nous y remarquons le second hémistiche du vers 8e. Comme nous l'apprend le commentaire de Solaimân-Effendi (2), les deux premiers mots de l'hémistiche renferment un sens allégorique. Il doit en être de même pour les deux derniers termes, comme d'ailleurs pour toute la pièce : un véritable rébus de mysticisme nosairî.

Voici le passage en question وزنهما الجليانيين . M. Clément Huart traduit : « nous écartâmes les gens illustres » ; version cadrant assez mal avec le contexte. Pour nous, le poète fait allusion, en termes voilés et en un arabe vulgaire, comme tout le morceau, à l'appellation mystérieuse de « Galiléens ». Elle peut désigner ici les Nosairis ou les (douze) Galiléens, apôtres du Christ. Le ton du morceau, farci d'allusions chrétiennes et d'allégories nosairies, et aussi le terme apocalyptique يب = 12 (3), employé dans le même hémistiche, rendent cette hypothèse plausible.

Nous traduirions ainsi le vers 8 : « Nous ayant examinés, il nous trouva dévots à sa religion ; pour lui (4) nous honorâmes les douze et offrîmes nos hommages aux Galiléens » (5). Il ne faut pas négliger la remarque de Solaimân-Effendi sur l'auteur de ce poème : il l'aurait composé, la tête remplie de la lecture des livres sacrés de sa secte. Il semble bien qu'il ait voulu donner à ses coreligionnaires un spécimen de sa maîtrise en ce genre. A ce titre, il ne pouvait oublier le terme mystérieux de « Galiléens = Ǵalîlyoûn », avec son sens ésotérique, compris des seuls initiés. Ce sens devenait d'autant

(1) *Bâkoûra*, 79-81 ; *Journal Asiatique*, 1879 (T. XIV) , p. 236, etc.

(2) *Bâkoûra*, 81.

(3) Cf. *Bâkoûra*, 81. Actuellement, pour les Nosairis, le nombre 12 fait allusion aux 12 imams.

(4) فاكرمنا له ; on peut traduire aussi : « nous avons honoré en sa présence, par devant lui » .

(5) Le mètre et la loi de l'arcane défendaient d'écrire ici جليليين au lieu de جليانيين .

plus facile à voiler qu'aux yeux du vulgaire, la forme employée s'offrait avec les dehors d'un pluriel savant de l'épithète « ǵalîl = illustre ». Parmi les nombreux synonymes servant en arabe à rendre l'idée de « grand », de « vénérable », le choix de جليل, désignant en même temps la Galilée, son emploi dans les textes religieux doivent-ils être attribués au caprice et considérés comme une simple coïncidence ?

Dans la 4e sourate déjà citée, un des plus anciens docteurs et des plus célèbres parmi les Nosairis Aboû'l-Ḥosain Moḥammad ibn 'Alî porte le surnom (ethnique ?) Al-Ǵallay, comme orthographie Solaimân avec une persistance qu'on ne peut expliquer par la distraction ou l'ignorance. Enfin, dans la sourate 11e, le néophyte nosairî se proclame جلّي المقال « ǵallay (1) d'affirmation ».

On peut, nous en convenons, contester la valeur probante de ces deux derniers exemples et y reconnaître seulement une façon de mettre en relief la personnalité du docteur nosairî Aboû'l-Ḥosain Moḥammad (2). Nous aurions hésité à en faire usage, si nous n'avions pu le rapprocher du texte si caractéristique de la 4e sourate. La traduction de M. Dussaud une fois écartée, nous ne voyons pas comment on pourrait se dérober à la conclusion que : « Ǵalliyoûn ou Ǵallayoûn » est synonyme de « Nosairî » ou de « Ḥaṣîbî » (3), titre également porté par ces sectaires.

Mais Ǵalliyoûn désigne peut-être une secte spéciale, comme c'est le cas pour *Kilâziyoûn* et *Śamâliyoûn*. Nous connaissons les dénominations, adoptées par les quatre grandes sectes nosairies. Aucune ne porte le nom de Ǵalliyoûn. D'ailleurs, les textes liturgiques étant communs aux quatre sectes, ne contiennent la mention d'aucune d'entre elles. Les noms propres qui s'y rencontrent sont ceux de personnalités, hors de discussion et admises

---

(1) M. Dussaud, *op. cit.*, p. 175, transcrit « Djillî ».

(2) Au-dessus de lui, on ne connaît plus que les *saiyd*, comme la tradition qualifie les pères et fondateurs de la primitive église nosairie Cf. la 4e sourate.

(3) Et non Ḥosaibi, comme nous avions orthographié antérieurement. Le šaiḫ nosairi 'Abdallah de Ǵilliye s'est toujours servi devant moi de la première forme. Le nom « Ḥaṣib » (jamais Ḥoṣaib) est fréquent dès le premier siècle de l'Islam : voir les tables du *Kitâb al-Aǵâni* et de Ṭabari. Cela confirme, s'il en était besoin, la correction suggérée à M. Dussaud par M. Hart. Derenbourg. Cf. *Histoire*.., p. 163, n. 2.

par tous. Cela n'empèche pas les adhérents des diverses fraction du *credo* nosairî de gloser sur le contenu des sourates et de les adapter à leurs croyances particulières.

Pour rendre compte de ce mystérieux relatif جلي, nous avions d'abord pensé à le rapporter à Ǵilliyé, bourg nosairî, situé sur la rive méridionale de l'Oronte, à une demi-heure de son embouchure, actuellement résidence du śaiḫ ʿAbdallah, le principal chef religieux des Haidaris. Mais ce serait peut-être donner à cette agglomération une importance exagérée (1). Nous ignorons l'antiquité de cet établissement nosairî, à tout le moins, s'il est contemporain de la composition des textes liturgiques, cités plus haut. Tout s'accorde pour prouver que les colonies nosairies, au nord de l'ancien Bargylus, remontent à une époque, relativement moderne. Nous ne les croyons pas antérieures au XIV^{e} siècle, où échoua définitivement contre la repression violente des sultans mamlouks et la résistance des populations libanaises la grande poussée des Nosairis vers le sud (2). C'est postérieurement à cet échec, peut-être longtemps après, que les Nosairis, selon nous, se sont répandus dans la vallée du bas Oronte.

Dans les milieux orientaux, voisins des Nosairis, on paraît avoir connu, du moins soupçonné la synonymie de « Ǵalliy » et de « Nosairî ». Témoin cette note d'un ecclésiastique maronite, citée par Norberg (3) et relative à ce peuple : « في ارض القدس موجود ناس الجليين ». En Palestine (4), on ren-

(1) Quand j'ai interrogé le śaiḫ ʿAbdallah sur les savants nosairis il m'a cité Hasîbî et Aboû Torḫân. Aboû'l-Hosain n'a pas été nommé. Le śaiḫ ʿAbdallah aurait-il pu omettre cette illustration locale ?

(2) Cf. notre article : *Les Nosairis dans le Liban* (Extrait de la *ROC*, 1902).

(3) *Codex Nasaraeus*, T. I, p. VI, n. 16.

(4) Littéralement « à Jérusalem » ; dans la langue vulgaire, les deux significations se confondent. Cela rappelle la 13^{e} des sectes, énumérées par le Dominicain Fabri à Jérusalem (*Evagatorium*, II, p. 327), celle des *Mahometistae*. Voici comment il les décrit : « Minus legem Saracenorum curantes, qui dicunt se habere quamdam legem occultam, quam nemo revelat, quam pater filio in articulo mortis ; quod si filius matri revelat, si constat, mulier sine mora occiditur ». Il ne s'agit pas des Musulmans ou *Saraceni*, — Fabri les a nommés au n° 1, — mais des Druses ou des Nosairis, des derniers plutôt, puisque les femmes ne peuvent être initiées dans aucun cas. Le voyageur dominicain reproduit-il une information particulière ou bien les assertions de Jacques de Vitry (p. 1062), éd. Bongars ?

contre la nation des « Galliyoûn ». En reproduisant ce passage (1), M. Dussaud propose de lire « Al-Ǵalîl » au lieu de « Al-Ǵalliyîn ». Cette correction, très paléographique, ne nous paraît pas s'imposer. Si vraiment, comme le pense M. Dussaud, « dans les milieux maronites, on tenait les Noṣairis comme des émigrés de Galilée », Germanus Conti n'aurait pu manquer de substituer ce toponyme familier à la qualification peu claire de « Al-Ǵalliyîn ». Voilà pourquoi nous regrettons de ne pouvoir admettre la correction de M. Dussaud, toute en faveur de notre thèse et de la survivance du terme « Ǵalîl ». Encore une fois, si les Maronites, intimement mêlés aux Noṣairis dans le 'Akkâr, le Ḥoṣn et le Marqab ont cru devoir établir une relation entre leurs voisins et la Galilée, ils n'ont pu obtenir ce renseignement que des Noṣairis eux-mêmes : et alors nous trouverions dans ce fait une confirmation inattendue aux textes de Sozomène et des géographes arabes.

Dans le *Dictionnaire universel, historique et comparatif de toutes les religions du monde,* l'abbé Bertrand affirme que les Noṣairis « s'appellent eux-mêmes Galiléens ». Malheureusement l'abbé Bertrand oublie de nous donner les preuves de cette intéressante assertion, et, dans l'état où se trouvaient alors les études noṣairies, on aurait mauvaise grâce à le lui reprocher. A-t-elle été inspirée par la note arabe du *Codex Nasaraeus?* M. Dussaud l'affirme avec assez de vraisemblance ; malgré les divergences qu'on remarque d'ailleurs dans le reste du passage. Quoiqu'il en soit, l'assertion de Conti, répétée par Bertrand, n'en demeure pas moins remarquable, comme aussi la correction, proposée par M. Dussaud.

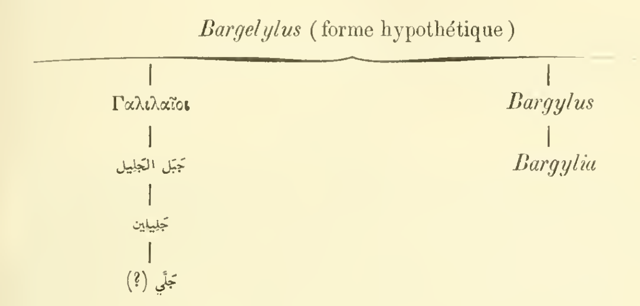
A notre avis, l'appellation de « Galiléens » pour désigner les habitants du Bargylus est ancienne. Elle a traversé tout le Moyen-âge, comme l'a démontré l'accord des auteurs arabes. Les passages, cités par nous, des livres noṣairis demeurent inexpliqués ou doivent être considérés comme un souvenir, plus ou moins conscient, de cette ancienne dénomination. Le qualificatif جلي (2) nous y apparaît comme un des noms adoptés par les Noṣairis, nom encore connu au XVIIIe siècle (3). Il n'y a donc pas lieu, pensons-nous, de toucher au *textus receptus* de Sozomène. Il forme le

(1) *Histoire...*, p. 18, n. 3.

(2) Avec sa double transcription « ǵalliy » « ǵallaiy ».

(3) Voir le témoignage du *Codex Nasaraeus.*

premier chaînon d'une tradition géographique, continuée par les auteurs arabes, les écrits des Noṣairis et le témoignage de leurs voisins. Si cet accord ne prouve rien, il ne reste qu'à nous reconnaître victimes de la plus extraordinaire des concordances. Nous la résumerions volontiers dans le tableau suivant:



BISR IBN ABI HAZIM

BY THE

REV. A. HARTIGAN, S. J.

I

BIOGRAPHY

Our poet, often cited as simply Biśr, often as Biśr ibn Abî Ḫâzim (1), with the occasional addition of al-Asadî, is called in full : Biśr ibn Abî Ḫâzim, 'Amr ibn 'Auf, ibn Ḥimyarî, ibn Nâśira, ibn Usâma, ibn Wâliba, ibn al-Ḥârit̠, ibn T̠a'laba, ibn Dûdân, ibn Asad, ibn Ḫuzaima, ibn Mudrika, 'Amr ibn Ilyâs, ibn Muḍar (2). The poet himself refers to his connection with the Banû Asad (*Muḫ.*, 67, 4 ; 68, *ult.*). Only once does he refer to his ancestor Ḫuzaima, when he calls his tribesmen of Asad : أثافي من خُزَيمةَ رَاسِيَاتٌ (3).

Of Biśr's private life we know absolutely nothing. His father's name has been mentioned above. Ibn Qutaiba speaks of his son Naufal, who was present with his father at the oath of alliance taken by Asad and

(1) Or Ḥâzim. Authorities are at variance as to the real name. Cf. e. g. *L'A*, I. 253, with VIII, 160. Similar discrepancies in all the Dictionaries ; cf. Ibn Qutaiba , 125, 3 with note *f*, 145, 12 with note *k*.— Ḫâzim is to be adopted. Contrast Vollers, *Mutalammis*, 210 with Ibn al-At̠ir on , يوم اليَسار where he says : خازم بالخاء المعجمة والزاي. Similarly *Ḫiz.*, II, 262, and 'Aini on margin of *Ḫiz.*, II, 271 (cf. *ZDMG*, LVII, p. 789). The name خازم may possibly have been adopted through the influence of the ancestral name خُزَيمة . Both خازمَ and حازم were pretty common Arabic names. Cf. *T'A*, VIII, 246, 275.

(2) *Muḫ.*, 65 ; *Mufaḍḍaliyât*, Ms. Cairo, II, 148. (We quote after a copy in library of Univ. S. Joseph).

(3) *Mufaḍ.*, 147, *b*. The margin of *Mufaḍ.*, (British Museum, *Add.* 7533) attributes to Biśr the following verses which are wanting in all the other Mss :

أَبِي لبني خُزَيمة إنَّ فِيهِم   قديم المَجْد والحَسَب النضار
هُمُ فضلوا بخُلَّات كرامٍ   مَعَدًّا حَيثُما حلّوا وساروا
فمِنْهُنَّ الوفَاء إذا عَقَدْن   وايسارٌ اذا حُبَّ القتار

Ṭaiy (1). His brother Sawâda is mentioned by the same author (2). In his death-poem the poet addresses his daughter (3) ‘Umaira. Possibly the name is put here for a fictitious person, in order to conform the beginning of his elegy to the Nasîb of the ordinary Qasîda. Nothing, however, obliges us to assume that ‘Umaira was not really his daughter. The *Kitâb al-Muwaššá* (p. 54) says: « بشر عشق هند ». Dr R. E. Brünnow takes the Biśr in question to be our poet. If so, the Hind is she whom our poet alludes to in a verse transmitted by Ibn al-Aṯîr (يوم ظهر الدهناء) (4). But more probably the *Muwaššá* alludes to the famous episode of Biśr and Hind, whose exchange of poems is preserved in the Mss 3070 and 3522 of the *Catalogue des Mss arabes de la Bibliothèque Nationale*.

The birth of Biśr can only be approximately fixed. It cannot have been much later than 525 A. D. This much, at least, we may conclude from the story of Biśr's first meeting with Ḥâtim of Ṭaiy. The story is too well known to be reproduced in detail here; and we shall content ourselves with briefly retracing the salient points of the episode.

Ḥâtim, already an orphan, was banished from his grandfather's hearth (5), and set to herd his flocks. One day, An-Nâbiġa aḏ-Ḏubyânî,

---

(1) *Liber Poësis*, 145 f.

(2) *Ibid.*, 146; *Aġâni*, IX, 164.

(3) Al-‘Ukbari: *Śarḥ al-Mutanabbi*, II, 144, calls her his sister.

(4) Cf. Abkarius, روضة الادب, 64, where نُهَيْدة is to be changed to هنيدة. Cf. also *T‘A*, V, 283 (but contr. *L‘A*, VI, 340).

(5) So rightly *Aġâni*, XVI, 98; cf. Schulthess, *Diwân Ḥâtim*. 82 f. The story is likewise to be found in Ibn Qutaiba, 124; Ibn Nubâta, (Rasmussen, *Addit.*,). Al-‘Askari, جمهرة الامثال , ٨٧ , replaces An-Nâbiġa and ‘Abid by Al-Ḥuṭai'a. He evidently confounds the statement in *Aġâni*, XVI, 98, 5, with the story that follows lower down in the same page. He further substitutes for the poems, which the poets declaimed in Ḥâtim's honour, a few rajaz verses, of which he attributes the following to Biśr:

ما إنْ رأيتُ كابن سَعْد رجلا   في الناس أندى راحة واكملا

فتًى اذا ما قال شيئا فعلا

The mention of Al-Ḥuṭai'a in this connexion is, of course, chronologically impossible. A poet, who still lived in the early part of Mu‘âwia's reign, could not obviously have been a guest at the court of Ḥira, at the period with which we are occupied. We shall see two more occasions on which Al-Ḥuṭai'a's name is falsely coupled with that of our poet. One of these anachronisms has been already dwelt on by Prof. Goldziher (*ZDMG*, XLVI, p. 6).

'Abîd ibn al-Abraṣ and our poet on their way to the court of Ḥîra, came across the flocks of Ḥâtim. The young herdsman responded to their appeal for a little refreshment by lavishly slaughtering three camels. The poets, understanding how they could best repay so generous a reception, broke forth into verses in honour of their host. Ḥâtim, remunerated beyond all his exspectations, insisted on his guests' leading away with them all that remained of his herds ; and, constrained by his insistance, they, at last, allowed themselves to be persuaded.

This is the first event in our poet's career, the date of which we can even approximately determine. The chronology of Ḥâtim of Ṭaiy is unfortunately too uncertain (1) to afford any basis for calculation. Luckily the history of 'Abîd ibn al-Abraṣ gives us the clue to the difficulty. 'Abîd was put to death by Al-Mundir ibn Mâ' as-samâ'. That prince died in 554 A. D. (2). The meeting with Ḥâtim must therefore be anterior to that date. Further, in endeavouring to assign a date for the birth of Biśr, we must allow him enough time to be already a fully-fledged poet in 554 A. D., at latest. This brings us back *at least* as early as 530 A. D.

The conclusion at which we have arrived as to the date of Biśr's first meeting with Ḥâtim is, however, at variance with the text of the recital. All the authorities for the story represent our three poets on their way to the court of Ḥîra يريدون النعمان (3). There cannot be question of An-Nu'mân II (499-503), who was too early for Ḥâtim. Neither can there be a reference to An-Nu'mân III (580-602), long after the death of 'Abîd ibn al-Abraṣ. It is better to see in An-Nu'mân, especially with the variant An-Nu'man ibn al-Mundir, another instance of Arabic chronological confusion, rather than explain it, with Caussin de Perceval (4), as a generic name for the kings of Ḥîra.

The poems in which Biśr eulogised Ḥâtim of Ṭaiy have not come down to us. We may, however, judge of their effect on Ḥâtim from the

(1) Cf. Schulthess, *oper. laud.*, p. 8

(2) The dates adopted throughout are those of G. Rothstein, *Die Laḫmiden.*

(3) Cf. *supra*, p. 285, n. 5. *The Muwaffaqiyât* (Schulthess, *oper. laud.*, p. 83) and *Aġâni*, *Ms. Goth.* (*ibid.*, p. 85) further define as النعمان بن المنذر.

(4) *Essai sur l'histoire des Arabes*, II, p. 608, n. 2. Cf. Rothstein, *oper. laud.*, 46, 6 ff.

characteristic incident told in the *Aġânî* (XVI, 107)(1). A body of the Banû Asad on a journey come across Ḥâtim, whose extravagances of generosity have reduced him to an extreme poverty. He possesses only a mare, her foal and a serving maid. Still the Asadites have need of a mount, and determine on asking Ḥâtim for his only steed. They wisely prelude their request by the recitation of the eulogious verses, which Biśr had composed in Ḥâtim's honour. Immediately, the young prodigal, seeing how the ground lies, makes them a present of his mare. The servant endeavours to secure at least the foal for her master. But, the young animal, straining after its mother, drags the maiden along with him, till Ḥâtim, spectator of the scene, insists on the strangers' leading off all three with them.

Biśr's personal connection with the generous Ṭaiyite did not end with their first meeting. He was one of those who partook of the generous hospitality extended to all comers by Ḥâtim during the sacred month of Raǵab (2).

We have already seen Biśr initiated into the court of Ḥîra, under Al-Mundir ibn Mâ' as-samâ'. He was likewise a welcome guest at the court of 'Amr ibn Hind, son and successor of Al-Mundir. At least so we may conclude from two verses preserved by the *Aġânî* (XV, 87): and obviously addressed to the king 'Amr ibn Hind (3):

---

(1) Cf. *Muwaffaqiyât*, *ibid.*, p. 83 ; Al-'Askarî, *loc. cit.*, with meagre details. Ibn Nubâta (*loco citat.*) is obviously wrong in saying : فانشده الاسديّون شعرًا للنّابغة فيهِ.

(2) For the second time the name of Al-Ḥuṭai'a is here (*Aġâni*, XVI, 98) coupled with that of Biśr. We have already seen the chronological difficulty of such a supposition.

(3) This, however, is contrary to the explanation of the *Aġâni*, line 19 ff.:
وامّا ابو عبيدة فانه ذكر انّ ابن الهَبُولة لمّا غنم عسكر حجر غنم مع ذلك زوجته هند بنت ظالم وأم اياس بنت عوف بن محلّم الشيباني وهي أم الحرث بن حجر وهند بنت حجر ولابنها الحرث ابن يقال له عمرو ولهُ يقول بشر بن ابي خازم .... قال وبنتها هند هي التي تزوّجها المنذر بن ماء السماء اللخمي

Thus the 'Amr of our verse would be son of Al-Ḥâriṯ, who was son of Ḥuǵr by Umm Iyâs. In the assertion there are two important errors 1°) We nowhere hear of a son of Al-Ḥâriṯ, called 'Amr. 2°), Al-Ḥâriṯ himself was son of 'Amr and, therefore, grandson, not son of Ḥuǵr Akil al-murâr (cf. *Aġâni*, VIII, 62-65 ; XI, 63 ; cf. Lyall يوم الكُلاب : *Nœldeke-Festschrift*, p. 133, etc.). We have all the less difficulty in rejecting the opinion of the *Aġânî* as to the identification of the 'Amr of our verse, that we have a flagrant instance of inaccuracy in the same context. Hind, spouse of Al-Mundir ibn Mâ' as-samâ' is there

(1) فالى ابن ام اياس أَعْملُ ناقتي　　عمرو فتنجح حاجتي او ترجف
مَلِكٌ اذا نزل الوفود ببابهِ　　عرفوا غَوارِبَ مُزْبِدٍ ما يترّفُ

An event (2) of paramount importance in the career of Biśr occurred later on, in the reign of An-Nu'mân ibn al-Mundir (580-602). A large number of tribal notables were assembled round the throne of An-Nu'mân, when, one day, he announced his intention of investing, on the morrow, the noblest of the Arabs with a robe of honour. Aus ibn Hârita was then in the full renown of his generosity, and worthy to be set in rivalry with Hâtim himself (3). Next day, Aus alone was missing from the audience-hall. He feared that another than he might be chosen; in which case, it were better that he should not be a witness; whereas, if he had the good fortune to meet the prince's choice, he knew he would be sent for, and his preeminence acknowledged. The prince's choice did in reality fall on Aus, and, as he had foreseen, he was summoned to lay aside all fear, come to the presence, and be clothed with the robe of honour. So singular a distinction could not fail to arouse the jealousy even of his own people. They cast about for a poet who would drown in a torrent of

---

made to be daughter of Hugr and of Umm Iyâs, thus sister of Al-Hârit and aunt of the 'Amr of whom Biśr speaks. But, we know from different authorities (Yâqût, II, 709; Bakrî, 364; Tibrîzî, on *Mu'al.* Al-Hârit, 84; Lyall, *Nœldeke-Festschrift*) that Hind was daughter of Al-Hârit ibn 'Amr, ibn Hugr, Akil al-murâr. The identification of 'Amr ibn Umm Iyâs with the king 'Amr ibn Hind, is rendered more probable by reference to *Mu'al. Al-Hârit*, 84 (edit. Lyall), where the same epithet occurs. On the name Umm Iyâs or Unâs, cf. Nœldeke, *Fünf Mu'allaqât*, I, 83. Contrary to general usage *Aġâni*, VIII, 65. Al-Kalbî (Lyall, *Nœldeke-Festschrift*, p. 136) represent her as wife, not of Hugr, but of his son, 'Amr ibn Hugr (so Caussin de Perceval, II, p. 269; Rothstein, *oper. laud.*, 91, *penult.*).

(1) *T'A*, VI, 124; *L'A*, XI, 30: قال ابن ام اياس ارحل ناقتي　　عمرو فتبلغ حاجتي او ترحف where قال is clearly a mistake for فالي. The reading أعمل is better than إعمل of *Aġâni*, because عمل cannot be active in the sense required by our context. The reading أُعْمِلُ, besides, makes the scansion easy and avoids the poetic licence إياسِ for إياسَ.

(2) *Kâmil*, 133; Ibn al-Atîr, يوم ظهر الدهنا, I, 262 (edit. Cairo); *Hiz.*, II, 262; IV, 111. For a less accurate account, cf. *Śarḥ Śawâhid al-Kaśśâf*, 144 (verse ending تأتيني). A good instance of the later treatement of such stories by the Arabic litterateurs may be had in *Anis al-Ġalis*, I, 357, (almost identical with Freytag, *Chrestomathia*, 41).

(3) Cf. story in *Kâmil*, *ibid.*; *Hiz.*, *ibid.*; Ibn al-Atîr, *ibid.*; Schulthess, *oper. laud.*, p. 82.

obloquy the prestige of such a signal favour (1). Biśr, enticed by the offer of 300 camels, offered to become their instrument. His proposition was eagerly welcomed. It was not the first time that Biśr had ventured to satirise the powerful chief of the Banû La'm. The *Ḫizânat al-Adab* (2) has handed down to us four verses of a satire hurled by our poet, against the B. La'm, and especially Aus ibn Ḥâriṯa ibn La'm. The attack was provoked by the treachery shown by the fellow tribesmen of Aus to the B. Badr, subtribe of the Fazâra, at that time in alliance with the B. Asad. On Biśr, as شاعر قوم, devolved the duty of avenging his allies. When, therefore, the poet took on himself to assuage by a fresh attack the jealousy of the partisans of Aus, this latter fell suddenly on the coveted herd of 300 camels and drove them off. Biśr succeeded in escaping unscathed, and sought the protection of his kinsmen of Asad. These espoused his cause, and paid the penalty at the battle of Ad-Dahnâ' (3). The poet succeeded in saving his life, and took refuge with Ǵandab ibn Ḥisn al-Kilâbî. Aus, hearing of his asylum, sent to ask his surrender, and Ǵandab, untrue to

(1) The rôle attributed to Al-Ḥuṭai'a in this scene is to be discarded, with Goldziher (*ZDMG*, XLVI, p. 5). Cf. *supra*.

(2) IV, 316 : The following seems certainly to belong to the same poem .

فانّك والشكاة مِن آل لامِ كذات الضِغن تمشي في الرفاق

where *'Ubâb* reads فَاني .(Cf. *L'A*, XI, 410 ; XVII, 124 ; *Ṣiḥ*., II, 85 ; *'Ubâb* (Lane رفق) : *Muḫaṣ*., XIII, 129).

If, as the metre and rhyme testify, the verse : (*L'A*, III, 249)

وملنا بالجفارِ إلى تميم على شُعُث مُجلّحة عتاق

is part of the same poem, the date of this first attack on Aus must be posterior to the battle of Ǵifâr (cf. *infra*). Six other detached verses attributed to Biśr may likewise be ranged under this poem.

(3) Ibn al-Aṯîr, I, 262. Al-Mubarrad is silent as to the manner in which Biśr came into the possession of Aus. Hibat Allâh (*Muḫ*., 71), the *Ḫiz*., II, 262 ; Ibn Qutaiba, 146, pretend that the poet was wounded in an attack on the Ṭaiyite tribe of B. Nabhân, and by them handed over reluctantly to Aus. This version has the disadvantage of representing the latter as content to wait for an accidental opportunity of getting his foe into his hands. Abû 'Ubaida, the authority followed by the *Ḫiz*. in narrating the event, moreover quotes an opinion, according to which Biśr was never taken captive by the Nabhân, but handed treacherously over to Aus by An-Nu'mân ibn Ǵabala, ibn Wâṯil, ibn al-Ǵulâḥ al-Kalbi, whose mother was from the tribe of Ṭaiy, and so tribeswoman of Aus.

his pledge, handed over Bišr to his enemy. The poet had little to hope for. A fire had been kindled for him, or, according to others, he was to be enclosed in a camel's or ram's skin, and left to perish in this strange cage. Rescue came from an unexpected source. Aus's mother, Suʿdâ, had been foully satirised by Bišr (1). Less passionate, however, than her son, she understood too well the effect on posterity of the ignominious verses to which her name must remain attached, not to try and remedy the evil. She conjured Aus, therefore, to win over the poet by his generosity. It is significant to remark Suʿdâ's words: «*None other than he* shall wash off (2) from you the effects of his handiwork », and the precision with which we are told that Bišr opposed, in the sequel, five panegyrics to the five satires he had hurled against Aus. It is hard to dissociate these indications from the superstitious terror attached to the utterances of an angry poet (3).

These events took place in the reign of An-Nuʿmân ibn al-Mundir, and are consequently posterior to 580 A.D., date of that prince's accession to the throne of Ḥîra. They were, further, subsequent to the battles of An-Nisâr and Al-Ǵifâr, as is evident from the reference to these battles in *Muḫ.*, 67, vs 5 ff; 69, vs 3 ff (4). Unfortunately the date of these two engagements

---

(1) The ذِكْر الأمّ is too common a strategy in Arabic poetic warfare to need more than a passing mention here.

(2) For غسل cf. e. g. Al-Ḫansâ' (Beyrout, 1896), 117, v. 3.

(3) Cf. Goldziher, *Abhandlungen*, p. 26 ff. The story of Suʿdâ's interference, as told by Abû ʿUbaida (in *Ḥiz.*) and by Hibat Allâh on the authority of Abû Muḥammad al-Aḫfaš (?), is evidently from a common source, though probably the two versions are independant of each other. Thus Hibat Allâh says (p. 71, l. 5) وهو يومئذٍ يحمي اصحابهُ . while the *Ḥiz.* perhaps better وهو يومئذٍ يحمى احد أصحابه الخ . Later the لكانما اخذت بهِ الخ (اخذتَ ?) of *Ḥiz.* is probably a slip for the لكانما اخذت به هِدنا الخ . It is noteworthy that Hibat Allâh makes Suʿdâ refer to the former attack of Bišr on Aus, an allusion of which there is no trace in the *Ḥiz.* To the story, which is repeated in the *Ḥiz.*, Hibat Allâh adds, on the authority of ʿAbd Allâh ibn Ṣâliḥ al-ʿIǵlî (died in 211 of Hegira according to Ibn Ṭaǵrî, النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة , I, 218), various details of Bišr's capture, and especially his augury from the flight of birds (زجر الطير). The renown of Asad for skill in augury and for superstitious obedience to its warning, (*Murûǵ ad-Dahab*, III, 341 ; cf. e. g. *Aǵânî*, X, 38) is, perhaps, responsible for the insertion of the story.

(4) Cf. also *supra* p. 289, n. 2.

can only be approximately fixed. According to Abû 'Ubaida (1), they were posterior to the battle of Ǵabala, and the proof of this assertion lies in the leadership of Ḥâǵib ibn Zurâra. Up to the day of Ǵabala, Laqîṭ appears as leader of Tamîm, in succession to his father Zurâra, especially in the affair of the ransom of his brother Ma'bad (*Aǵânî*, X, 20). At An-Nisâr Ḥâǵib is head of Tamîm, which points to the death of Laqîṭ, death which we know to have occurred at Ǵabala (*Aǵânî*, X, 40 ; *Al-'Iqd*, III, 66 ; Yâq., II, 24 ; Bakrî, 230, etc.). More decisive still is the reference in *Muḫ.*, 69, v. 2 to the death of 'Utaiba ibn al-Ḥâriṯ ibn Śihâb (2). That event took place at the battle of Ḫauw (Rasmussen, *Hist.*, 123 f. ; Bakrî, 325 ; Yâqût, II, 500, 15 ; 501, 6 ; *Al-'Iqd*, III, 110 ; Ibn Duraid, 138). If the *Aǵânî* be right in attributing to 'Utaiba an active part in the pillaging of the Persian caravan, we are obliged to throw back the date of Ḫauw to some year after 590 (3). The garment episode must then be placed between 590 and 602 A. D., date of An-Nu'mân's death. That the scene took place before An-Nu'mân, we have seen from the authority of all the versions of our story.

We next find a passing mention of our poet in *Aǵânî*, XIX, 75, 3 *ab infra*. Al-Barrâḍ (4), the castaway Kinânite, charges Biśr to announce to the notables of Quraiś his murder of 'Urwat ar-Raḥḥâl. The propitious arrival of the Kinânite tribe of the B. Ḥâriṯ, with their leader Ǵalîs ibn Yazîd, relieves the poet of the responsible mission, and he disappears from

---

(1) Quoted by Al-Anbârî, *Śarḥ al-Mufaḍ.*, in a long excursus devoted to the يوم النسار *à propos* of Thorbecke, XXX, 30. Other authorities on these « days » are : Ibn Raśîq, *'Umda*, II, 240, 250 ; *Al-'Iqd*, III, 110 (in l. 4 for يوم الفجار read يوم الجفار) ; Ibn al-Aṯîr, I, 258 ff : Bakrî, 591. There are occasional references in poems of An-Nâbiǵa and 'Abid ibn al-Abraṣ.

(2) Biśr alludes to same event in *T'A*, IV, 386 and *L'A*, VIII, 287 :

واوجرنا عتيبة ذات خِرصٍ   كانّ بنحرهِ منها عبيرا

(3) Cf. Nœldeke, *Sasaniden*, p. 257, n. 3.

(4) Al-Barrâḍ in addressing Biśr is made to call the Quraiś قَوْمَكَ (cf. Caussin de Perceval, I, p. 304 : « un Coraychite nommé Biśr, etc. »). The mistake is due to a confusion of the Asad ibn Ḫuzaima with the Asad ibn 'Abd al-'Uzza, who were really a tribe of the B. Quraiś.

the scene (1). Unfortunately, the date of the battle of Naḫla is too uncertain to allow of our precising the date of this passing appearance of Biśr. We are probably safe, however, in putting the battle between 585 and 590 A. D.

The story of Biśr's death is as follows (2). Raiding the Abnâ' (a collection of subtribes of Amir ibn Ṣa'ṣa'a) he was wounded by a young man, whom he nevertheless succeeded in taking prisoner. A little later feeling the grip of death, he released his prisoner, bidding him announce to his friends that he had slain Biśr ibn Abî Ḫâzim. Then surrounded by his followers he broke forth, at their bidding, into the elegy on himself handed down in *Muḫ.*, 81. Yâqût (I, 835) precises the slayer of Biśr and the spot where he received his death-wound. According to him he fell a victim to the arrow of Nu'aim ibn 'Abd Manâf ibn Riyâḥ al-Bâhilî. Wounded at Targ, he was overtaken by death at Ar-Radh in the territory of Qais (cf. Yâq., II, 773-4 ; Zamaḫ., *Lex. Geogr.*, 78) and buried there (*Muḫ.*, 81, *ult.*).

How close the death of the poet followed after the reconciliation with Aus, we cannot say precisely. But, the activity, which he is represented as showing at the time he met his death, inclines us to approach this last date of his carreer as near as possible to 590 A. D., when the poet was already, probably, on the threshold of his sixtieth year.

The extant poems of Biśr include, besides the six handed down by Hibat Allâh, a « Muǵamhara » (3) and three Qaṣîdas (of 22, 38, and 52 verses resp.) found only in the *Mufaḍḍalîyât* (4). The isolated verses attri-

---

(1) The Asad took no side in the wars that followed (*Aǵânî*, XIX, 77, 3). An-Nâbiǵa, however, represents them as having taken part in the battle of 'Ukâẓ (XXIX, 16).

(2) *Muḫ.*, 80 f. ; *Ḫiz.*, II, 262 on the authority of Muḥammad ibn Habîb's (Brockelmann, *Lit.*, I, p. 106) كتاب من قتل من الشعراء . A discrepancy occurs between the two authors in the definition of the Abnâ'. The *Ḫiz.* speaks of رائلة, while the *Muḫ.* calls them رائلة with the support of the other authorities where the verse occurs (cf. *infra*). The *Muḫ.*, is, of course, wrong in reading ابنة شَيْبان بن ذُهْل for ابنة ذُهْل بن شَيْبان (with *Ḫiz.* ; Ṭab., III, 2360 ; *L'A*, *s. v.* سال ; Bakri, 41).

(3) Cf. *Ǵamhara*, (éd. Cairo), p. 104 ; Abkarius. *Tazyin*, 115 ; *Ṭirâz al-Maǵâlis*, 32 ; *Mufaḍḍaliyât* ; *Masâlik al-Abṣâr* (Brit. Museum, *Add.*, 9589).

(4) The Vienna Ms. omits many verses.

buted to Biśr are mainly to be found in the large dictionaries, and in the geographical works. These fragments, which number 131 verses, may be divided, with due regard to the exigences of metre and rhyme, into 30 poems, without, of course, our being able to guarantee that all the verses of the same rhyme and metre belonged originally to the same poem. The predilection of the poet for the Wâfir metre is worth noticing. Out of the ten poems, which we possess more or less fully, seven are in that metre (1).

These remarks help us to form an idea of what the Dîwân of our poet once contained. That Dîwân was still extant in the 17th century. The author of the *Ḫiz.* tells us expressly that he had in his possession a Cufic Ms. of the Dîwân, from the hand of Abû 'Ubaida himself. Besides this Śarḥ of Abû 'Ubaida, the poems of Biśr were commented by al-Aṣma'î (739-831), Ibn as-Sikkît († 857), and As-Sukkarî (827-888) (2).

His position in the *Ǵamhara* and the *Mufaḍḍalîyât* attest the respectable place occupied by our poet among his brother-poets of the pre-Islamitic period. He is named by Abû 'Amr ibn al-'Alâ' side by side with An-Nâbiġa as a فحل من الشعراء (3). According to the same critic it was the poem of the *Mufaḍḍalîyât*, the opening verse of which is :

(4) أحقّ ما تقول ام احتلام　　　ام الاهوال اذ صحبي ينام

that entitled Biśr to bear the epithet of Faḥl (5). According to Ibn Raśîq ('*Umda*, I, 83) (6), Farazdaq and Ǵarîr both assigned to Biśr the palm of Arabic poetry, the former for *Muḥ.*, 82, v. 1, the second for *ibid.*, v. 2.

---

(1) The rest is made up thus : Ṭawîl, one long poem and eleven (11) fragments ; Kâmil, the Muǵamhara and three fragments ; Basiṭ, three fragments ; Wâfir, twelve (12) fragments ; Mutaqârib, one long poem (*Muḥ.*, 69 ff).

(2) *Fihrist*, p. 158. The work (p. 53) makes no mention of the Śarḥ of Abû 'Ubaida, but the remark وكان في بيته ديوان العرب probably includes our poet also.

(3) Ibn Qutaiba, 145 ; *Aġânî*, IX, 164 ; *Ḫiz.*, II, 262. On Abû 'Amr as a critic, cf. Goldziher, *oper. laud.*, 135 ff.

(4) Cf. *Aġânî*, IX, 164, 26 ; *T'A*, *s. v.* حلم.

(5) So the commentaries of *Mufaḍ.*, except that of Cairo. The *Ṭirâz* (32) perhaps rightly, makes Abû 'Amr endow the poet with the title on account of the Muǵamhara poem.

(6) Quoted in *Muzhir*, II, 240.

A page later, they both assign the preeminence to quite different poets, which gives some point to the remark of I. R. that : وهذا يَدُلُّ على اختلاف الاهواء وقلّة الاتّفاق.

II

SOME NOTES ON BIŚR'S POEMS

It is noteworthy that the poems of Biśr in the collection of Hibat Allâh (1) are to be found nowhere else (2). This fact, joined with the impossibility of determining to what school of philologues belonged ʿAbd Allâh ibn Ṣâliḥ al-ʿIǵlî, whom Hibat Allâh gives as his authority for the poems, leaves it obscure to what recension of the Dîwân these six poems are due. In the brief marginal commentary, besides explanatory philological and historical notes occasional variant readings are drawn attention to (p. 67, v. 1, 4 ; 77, v. 8 ; 78, v. 5 ; 79, v. 6, 7, ult.). Unfortunately we do not know whether the notes originate from Hibat Allâh himself, or whether he adopted them as they stand from Al-ʿIǵlî. The reference on page 81 is more probably to be understood of their philological works, than of any work of theirs on the poems of Biśr. We are thus reduced to the internal criticism of the poems, without having other support from exterior sources than that furnished by occasional citations in Arabic authors

* * *

Poem I. — V. 7, cf. Bakrî, 295 ; = v. 11, cf. *TʿA* and *LʿA*, *s. v.* الا ; Maidânî, II, 233 ; Freytag, *Prov.*, I, 712; = v. 12, cf. *TʿA* and *LʿA*, *s. v.* ان ; Maidânî, Freytag, *ibid.* (cf. *Majmûʿat al-Amṯâl* (Beyrout, 1312 H.) II, 284).

The Nasîb is scarcely in its original form. The return of the poet, in v. 4, to describe his emotion at the moment the intended departure was announced is awkward, after he has told us, in v. 3, certains

(1) *Muḫtârât Śuʿara' al-ʿArab*, p. 66-83.

(2) The same is true of those of Mutalammis (cf. Vollers p. 162). For the critical value of the recension, in so far as Mutalammis is concerned, cf. the *Dîwân* (Vollers) p. 162 ff ; for what concerns Al-Ḥuṭai'a, cf. *Dîwân* (Goldziher), *ZDMG*, XLVI, p, 50 f.

details of the journeying. The transposition of vs. 3 and 4 brings آذت of v. 2 very near that in v. 4, استقل of v. 3 very near that of v. 5. If we omit v. 4 we still have the awkward repetition of استقل, but, at least, the train of thought is not interrupted, and the simile of v. 5 follows naturally close on v. 3. The artificial repetition of آذت in vs 2 and 4 and استقل in 3 and 5 is no argument for conserving the traditional order. On the contrary, it is rather suggestive of a later retouching. V. 9 has no grammatical connection with what precedes or follows (تخلى is evidently to be changed to تجلى as is shown by تظهر of margin); v. 13 has no connection with v. 12. These disconnections point at least to lacunæ, lacunæ which we should infer, in any case, from the absence of all reference to Aus, and all virulent attack on Su'dâ. These lacunæ once admitted, nothing obliges us to reject entirely v. 9, which may have had in the original poem its logical connection. V. 4 ought in any case be rejected. The second half of the poem is occupied by Bišr's favourite افتخار for the defeat of 'Amir and Tamîm in the war of which the battles of An-Nisâr and Al-Ǵifâr are the two principal landmarks. If, as Ibn al-Aṯîr (1) and Al-Anbârî (2) pretend, Ṭaiy fought with Asad at An-Nisâr, it is strange to find our poet, in his attack on the Ṭaiyite tribe of La'm, boast of victories gained with the aid of those he satirises. The repetition of the same boast in poem II, however, seems to safeguard the authenticity of the افتخار here (3). In line 13 we must read ملوك or حلول for حلوك (?). The صدر is practically identical with II, 11.

*
* *

Poem II. — For v. 7, cf. Al-Ḫansâ', 117 ; = for v. 11, cf. As-Suyûṭî, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, 157.

The poem, as a whole, seems genuine, though with a probable lacuna between 5 and 6. The transition to the افتخار is here perfectly natural (4).

---

(1) On يوم النسار.

(2) *Šarḥ Mufaḍ.*, on Thorbecke, XXX, 30.

(3) Cf. also p. 289, n. 2.

(4) Cf. *Al-Ḥamâsat al-Baṣrîya*, where Bišr says :

اتوعِدُني بقومك يا ابن سعدى   وما بيني وبينك من زمامِ

متى ما أَدْعُ في اسد تجبني   على خيل مسوّمة صيام

2b is corrected from *Maǵmû'at al-Ma'ânî*, 180.

V. 17 is identical with v. 10 (p. 78), which is, however, necessary to introduce v. 11. The verse in our poem cannot, therefore, be original. الجنات of v. 14 is obviously a mistake for الجنار. The margin explains مولعة of v. 15 as descriptive of an eagle, which agrees well with طروب. But nowhere else is the word مولعة applied to the eagle. The Dictionaries speak of it only as epithet of bull, gazelle, etc. Further, *T'A*, IX, 395 and *L'A*, XVII, 403 cite the verse thus :

وأفلت حاجب تحت العوالي　　　على شوهاء تجمه في اللجام

(where both explain شوهاء as steed of Ḥâǵib, cf. *Al-Aḍdâd*, 183 ; Ibn as-Sikkît, 329) while Ibn al-Aṯîr and Al-Anbârî (*loc. cit.*) quote two verses :

وأفلت حاجب جوب (?) العوالي　　　على شتراء تلمع في السرابِ
ولو ادركن رأس بني تميم　　　عفرن الوجه مِنهُ بالترابِ

Al-Anbârî reads فوق for جوب and شقّاء for شتراء. Cf. finally the Muǵamhara poem v. 15. It is pretty clear that the صدر, which recurs in these different verses, cannot have stood originally in all of them. Unfortunately our authorities for the verses just cited are too untrustworthy to allow of our deciding definitely by them on the authenticity of verse 15.

*
* *

Poem III. — For v. 1. cf. Bakrî, 810; Yâq., III, 279;=v. 2, cf. Bakrî, 810;=v. 7, cf. Yâq., III, 113 ; *T'A*, *L'A*, *s. v.* سلم ;=v. 13, cf. *Asâs*, *s. v.* جمر ; *Sind'atain*, 84; *Bânat Su'âd* (ed. Guidi, 116) ; Ibn Qut., 146;=v. 15, Freytag, *Prov.*, II, 553; Yâq., II, 89 ; IV, 779 ; Bakrî, 250 ; *T'A*, *Ṣiḥ.*, *s. v.* جفر and غرم ; *Al-Iqtiḍâb*, 316 ; *Al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, 161 ; Al-Anbârî, *loc. cit.*; Ibn al-Aṯîr, II, 259;=v. 16, *Adab al-Kâtib* (Grünert), 82; *Al-Iqtiḍâb, ibid.* : Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 53 ; Sibawaihi, I, 32 ; *Al-'Iqd*, III, 410 ; Al-'Askarî, *Ǵamharat al-Amṯâl*, 218 ; Damanhûrî, 79 ; Damâmînî, 82 ; Al-Hamdânî (Müller), 244 ; As-Sikkît, 629; *Muḥaṣ.*, V, 105 ; Dicts., *s. v.* روب ; Al-Anbârî, *ibid.* ; Ibn al-Aṯîr, *loc. cit.* ; = v. 17, *Al-Iqtiḍâb, ibid.* ; Bakrî. 315 ; *T'A*, *L'A*, *s. v.* نعم and طعم ; *Mufaḍ.* (Ms. Cairo), 233 v. ; Al-Anbârî, *ibid.* ; Ibn al-Aṯîr, *ibid.*

The poem, as a whole, seems genuine, but with lacunae. The Nasîb, however, presents some difficulties. It may be made up of two distinct pieces, one addressed to Salmâ (v. 2 and 4), — whose name recurs frequently in Biśr's poetry, (cf. e. g. *Muh.*, p. 66, 1 ; 68, 3) ; — the other to Lailâ (1 and 3) (1), each being, however, incomplete as it stands. The pronoun in تغنيه (v. 3) evidently refers to the رسم (v. 1) and should follow close on it. The pronoun ها of v. 4 can only refer to منازل of v. 2, from which it is awkwardly separated by v. 3. We should, therefore, have to chose between the two combinations. It is possible, however, to defend the text as it stands, by taking Salmâ as the mountain (2) of Ṭaiy, and referring the pronoun in تغنيه to the general idea expressed by ومقام. Bakrî is perhaps right in reading منها for سلمى. V. 5 seems to require v. 4. Between 5 and 6 there seems to be something missing. The ها of هيجتها can only refer to the اراكية, which could scarcely be subject to تستحق الزمام. The repetition of ضحى is further suspicious. There is probably a line or more omitted where the she-camel is introduced. It is obvious, besides, that we have here an imitation of *Muh.*, 87, v. 3-6. Thus v. 5 echoes 87, v. 3 and 4 (على فرء ساق). The سراة الضحى reappears in 87, v. 5, and كاة قترودي in *ibid.*, 6, where the same simile of the he-ass and his herd is reproduced. V. 15 presents a metrical rarity, of which there are, however, some examples (cf. Vernier, *Grammaire arabe*, II, p. 581). Ibn al-Aṯîr, Bakrî, As-Suyûṭî, *T'A* obviate the difficulty by caesura (إدماج). Similarly in v. 17 all the authorities cited above read فكانوا نعاما, except *T'A* and *L'A*, which transpose and read : فكانوا غداة لقونا نعاما. Both *T'A* and *L'A*, *s. v.* طعم ; Bakrî, 315 ; *Mufad.*, II, 233v. add to v. 17 the following:

نعاما بخطمة صُعر الخدو دِ لاتطعم الماء إلاّ صياما

which is found as an isolated verse in *T'A*, *L'A*, *s. v.* خطم.

*
* *

Poem IV. — For v. 1, cf. *Mufaṣṣal* (Broch), 97 ; *Ḥamâsa*, 145, 438 ; *Al-Muzhir*, II, 176 ; *Ḫiz.*, II, 261 ; Ibn Ya'îś, 810; *Kâmil*, 440; =

(1) For several names of women in the same Nasib, cf. Aḫṭal, 146, v. 3-4.

(2) Yâqût says expressly (III, 279) that Śarq was in the mountain of Ṭaiy, and Bakrî says (810) that it was facing 'As'as.

v. 3, cf. Ibn Ya'îš, *ibid.*; = v. 4, *Asâs*, *L'A*, *T'A*, *s. v.* رزق ; = v. 6, *L'A*, *s. v.* عطر ; = v. 17, Bakrî, 488 ; = v. 22. *ibid.*, 306.

The author of the *Ḫiz.* tells us (II, 262, *ult.*) that this poem contains 24 verses. That means that, in the Dîwân of Bišr, in the autograph copy of Abû 'Ubaida, this poem had four verses less than in the recension of the *Muḫ*. It is a far more general experience that Arabic poetry became expanded rather than curtailed in the course of centuries, and the critical examination of our poem seems to bear out the experience. Thus v. 2 has all the appearances of a scribal glose, the صدر being the response of the scribe to the عجز of v. 1. Then why should the «prolongation of desire» make him forget love verses? We should understand if he had said «prolongation of estrangement». Further, the line is omitted by Ibn Ya'îš *loc. cit.* The طول الشوق is awkward immediately before مطال الشرق of line 3. The latter verse is essential to v. 4 the قرينة being taken up in that verse by the pronoun ها of دلالها . In v. 9 (1) there is a sudden change of subject, and the poet addresses himself. Such changes are frequent and might stand here. But in the عجز of v. 9 he introduces the she-camel, which should then be described in following verses. But v. 10 has no reference to the camel, changes the subject, and introduces Lailâ instead of Asmâ of v. 1. The عجز is strange after his self-exhortation to give her up in v. 9. If, on the other hand, we reject v. 9 and 10, the chain of thought is unbroken, and the grouping of the verses become quite normal. Vs. 4-6 describe the beloved ; vs. 7-8 contain a mild reproach and an assurance of the poet's fidelity. In v. 11 the poet threatens to treat Asmâ as he had treated others, and so prepares the way for the description of the she-camel (جرجرة), which thus replaces the ناجية of v. 9, of which there is no further mention. Lastly, the صدر of vs. 21 and 28 can scarcely be original in both. In v. 21, however, it is indispensable to the preceding verses. We are therefore led to discard the صدر of v. 28. The عجز, further, is weak. After the description of Aus in the preceding verses, it is doubtful praise to say that he is neither غمر nor مقناء. In discussing the authenticity of vs 2 and 10, I have passed in silence over a point of some importance, I mean the recurrence of

(1) Cf. *T'A*, V, 283 ; *L'A*, VI, 340.

قراني in the sense of « love-verses », or simply « verses ». The use of the word in this sense might have been made an argument against the authenticity of the verses, but it is more important to prove independently that the only two supposed pre-Islamitic verses, where the word قافية has the modern sense(1), are not really from the hand of a poet of the Ǵâhilîya, but interpolations introduced between the 8th and the 12th centuries. With the exception of the four verses we have been led to reject, the whole of poem IV seems authentic, and presents a good specimen of our poet's style. The rejection of four verses reduces the verses to the number attested by the *Ḫiz.*, as being contained in the autograph of Abû 'Ubaida. It would, however, be rash to assert that the twenty four that remain are identical, even admitting variants, with those in the older manuscript.

*
* *

Poem. V. — For v. 2, cf. Yâq., I, 536 ; = v. 18, cf. *T'A*, *L'A*, *s. v.* عجلز ; = v. 19, *T'A*, *L'A*, *s. v.* عجلز and هقر ; *s. v.* هقر ; *Ṣiḥ.*; = v. 21, *Asâs*, *s. v.* سجد ; Ibn Qutaiba, 146 ; = v. 22, cf. *T'A*, *L'A*, *s. v.* سقف ; *L'A*, *Ṣiḥ.*, *s. v.* عبد and دسر ; *Muḫaṣ.*, VII, 165 ; Alûsî, *Bulûǵ al-Irab*, III, 380 ; = v. 23, cf. Ibn Qutaiba, 146 ; = v. 25, cf. Ibn Qutaiba, *ibid.* ; *Al-Aḍdâd*, 149 ; *Al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, 161 ; *Muḫaṣ.*, XVI, 134 ; *L'A*, *T'A*, *Ṣiḥ.*, *s. v.* قسح ; = *v.* 26, cf. *T'A*, *L'A*, *s. v.* قسط .

The whole poem is genuine, making due reserves for individual lines. Thus the صدر of v. 4 is repeated in the *Mufaḍ.*, where it seems in its proper place (2); v. 5 can hardly be as Biśr wrote it, and is scarcely remedied by the variant of the margin. V. 7 ought perhaps be rejected as v. 6 goes better with v. 8, and the recurrence of حال in vs. 3, 7, 9 is awkward. The

(1) Cf. Goldziher, *oper. laud.*, 93, n. 1. Biśr elsewhere uses قوافي of satiric verses in *Muḫ.*, 67, v. 1 (where variant is مُغَلَّقات) and Bakrî, 842 :

قوافٍ عُرَّمٌ لَنْ يَسبِقوها ۝ وَإِن حَلُّوا بِسَلمى فالوِراقِ

which very probably forms part of the poem against Aus in *Ḫiz.*, IV, 316.

(2) Cf. for same صدر Nœldeke, *Fünf Mu'al.*, II, p. 26.

awkwardness of v. 18 is avoided by adopting the marginal reading, which is further attested by *T'A* and *L'A*. Similarly the صدر of v. 22, of which I fail to see the meaning as it stands, is to be changed to مُبْدِيَة الثّقائف ذاتِ دُسُرِ with all the authorities cited above.

*
* *

Poem VI. — For v. 1, cf. *Asâs*, *T'A*, *L'A*, *s. v.* عرف ; = v. 2, cf. *Kâmil*, 43 ; Al-'Ukbarî, *Šarḥ al-Mutanabbî*, I, 144 ; Alûsî, *Bulûġ al-Irab*, III, 108 ; = v. 3, cf. *T'A*, *L'A*, *s. v.* لهب ; = v. 4, cf. *Ḫiz.*, II, 262 ; Kumait, 9 ; *T'A*, *L'A*, *s. v.* لقب ; *T'A*, *s. v.* قرظ ; = v. 5, Freytag, *Prov.*, I, 123 ; Bakrî, 15 ; *Mufaḍ.*, II, 171 v. ; Ibn Duraid, I, 56 ; Alûsî, *oper. cit.*, III, 108 ; *L'A*, *T'A*, *Ṣiḥ.*, *s. v.* قرظ and دجو ; = v. 6, cf. Yâq., II, 773, 774 ; Zamaḫšarî, *Lex. Geog.*, 78 ; *T'A*, *L'A*, *s. v.* باب ; = v. 7, cf. *Muzhir*, II, 240 ; Yâq., II, 773 ; = v. 8, *Muzhir*, *ibid.* ; = v. 9, Ibn as-Sikkît, 450 ; = v. 20, cf. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, 157.

At a first reading this poem strikes as lacking in uniformity. The accents of sadness and tenderness maintained in the first nine verses give suddenly place to the exultant tone of the افتخار, which is upheld to the end of the poem. The whole piece as it stands would be a decididly lengthy composition, for one who felt himself already in the grasp of death, whereas v. 9 would be a fitting crowning to the last utterances of a dying poet. To these difficulties may be joined the argument furnished by the fact that nowhere do we find quoted any of the verses from v. 10 to 19, while each of the first nine lines reappears elsewhere. Lastly the marginal note on line 16, in confusing Ka'b and Kilâb with the Abnâ' despite the express statement of the introductory remark (*Muh.*, 80 f), might seem to be making a bungling excuse for the introduction of the two tribes in this place. In defiance, however, of these objections, and of the surprise which the close association of two such dissimilar elements produces on a first reading, I am inclined to consider the whole poem as the work of Bišr, and as destined by him to stand pretty much as it stands to-day. In the five poems which we have just been considering, we have been struck by the predilection of our poet for the style افتخار, and in the first two at least the transition from the primary object of the poem, the vituperation of

Aus, to the افتخار takes us by surprise. The impropriety of boasting of achievements in which, as we have seen, the object of the satire reaped his share of glory with the satiriser could not deter Biśr from following, even at the risk of inconsistency, the bent of his inspiration. It could be scarcely matter of surprise, then, that the expiring poet should yield to the temptation of consoling himself for the harshness of his present fortune by the recollection of conforting memories of the past. Besides the transition from the avowal of the infallible domain of death to the enumeration of achievements that console when finally the dread hour has inevitably arrived is natural enough in itself. The manner in which the transition is brought about is natural enough and similar instances are not unheard of in the ancient poets. The lines that follow (11 ff), lines thoroughly in Biśr's style, flow naturally from 10. If we take v. 16ff quite distinct from the marginal note, there is no contradiction with the introductory account of the poet's death. He was slain in an attack on the Abnâ', a collection of tribes that comprised all the sons of Ṣaʿṣaʿa, save the B. Amir. These B. Amir had amongst their principal component sub-tribes Kaʿb, Kilàb and Numair, over whose humiliation we have our poet boast in the preceding poems (1). Nothing was more natural, then, than that Biśr, slain by the Abnâ', should lament not being able to meet in the fray the other tribes of Ṣaʿṣaʿa, against whom he had so often victoriously fought. Another point in favour of the authenticity of the poem, as a single whole, may be adduced from the fact that Aḫṭal, whose poem on p. 52ff in the same metre and with the same qâfiya, has many reminiscences (2) of the elegiac part of our piece, seems also to have had l. 13 b in view when he writes لاجزع اذا الحدثان نابا . Aḫṭal was well known for his imitation of older poets (3) and his Dîwân contains more than one echo of Biśr's poetry. We have already seen from the choice made by Farazdaq

(1) So also in the *Mufaḍ.* poems.

(2) Cf. especially v. 6a with Aḫṭal. 55, 7 ; v. 7b with his 54, 3.

(3) Ibn Qutaiba. The very poem of which there is here question contains some obvious imitations of Imru'ul-Qais.

and Ǵarîr that the first part at least of our poem was well known to their contemporaries. If then we find the Christian poet borrowing a half verse from the second part of the poem, it is reasonable to suppose that he had the whole poem (parts I and II) before his eyes. Finally, the last verse is handed on by the *Tafsîr* of Ṭabarî, and we have thus a proof of its priority to Hibat Allâh. It is worth noting that in the prior recension we find تبابا for يبابا of the *Muḫ*. Whether the change was made to explain the Coranic word is irrevelant, but the different reading indicates the independance of the later recension.

UN DERNIER ÉCHO

DES

CROISADES

Par le P. Louis Cheikho, s. j.

Il y a bientôt dix ans, nous avions entrepris la publication d'un ouvrage arabe intéressant, intitulé *Histoire de Beyrouth et des Boḥtor, émirs d'al-Ğarb*, par Ṣâliḥ ibn Yaḥyâ, un rejeton de cette famille princière. Le Manuscrit qui avait servi de base à notre travail appartenait à la Bibliothèque Nationale de Paris ; c'était l'unique exemplaire connu de cet ouvrage et probablement l'autographe de l'auteur. Nous l'avons publié d'abord dans notre Revue Orientale *Al-Mašriq*, puis nous l'avons tiré à part, après l'avoir complété par des Appendices et des Tables.

L'auteur de l'*Histoire de Beyrouth* conduit son récit jusqu'à son temps, c.-à-d. jusqu'à l'année 840 de l'hégire (1436-7 de l'ère chrétienne) ; mais, uniquement préoccupé de l'histoire de sa famille, il ne touche aux événements étrangers qu'autant qu'il y trouve quelque rapport aux faits et gestes de ses aïeux. Cette lacune est plus sensible encore pour le siècle qui précède son temps : aussi n'a-t-elle pas échappé à sa sagacité, et, c'est pour la combler qu'il voulut ajouter, en appendice, une douzaine de feuillets, où il relate les principaux événements politiques d'Egypte et de Syrie depuis l'année 751 de l'hégire (1350-51 J.-C.). C'est un tableau synchronique qui embrasse une période d'environ cent ans. On y trouve un résumé succinct de l'histoire des Sultans Mamlouks d'Egypte, la liste complète des gouverneurs qui administraient la Syrie en leur nom, et enfin le récit de diverses expéditions, dirigées par les Egyptiens contre Chypre, et à l'une desquelles l'auteur, Ṣâliḥ ibn Yaḥyâ, prit une part active, au mois de Ramaḍân 826 (Août 1424).

Cette partie de l'*Histoire* d'Ibn Yaḥyâ, malgré son intérêt, était jusqu'ici restée inédite. Comme le Baron de Slane et Zotenberg (*Catalogue des Mss Arabes*, p. 312, n° 1670), nous la croyions incomplète et mutilée par suite de la disparition de quelques feuillets du Manuscrit. Si l'on se rapporte à la pagination actuelle, non seulement la fin manque, mais le récit, contenu dans les dernières feuilles existantes, est tout à fait incohérent. Nous avions donc renoncé à publier cet *Appendice*.

Il y a deux ans, nous eûmes l'occasion de repasser par Paris; nous voulûmes de nouveau revoir cette partie du Manuscrit, pour en tirer au moins quelques détails relatifs à l'histoire des expéditions égyptiennes en Chypre sous le roi Janus, dans le but de compléter par ces extraits un récit semblable que nous avions trouvé chez un autre historien contemporain Aboû'l-Maḥâsin ibn Taġrî Bardî, († 1469), dans son ouvrage biographique intitulé المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي (*Catalogue des Mss Ar. de la Bibl. Nationale*, p. 368, n^os^ 2068-2072). Ce second examen du Manuscrit n'eut pas un meilleur succès, vu le désordre complet des dernières pages. Malgré ce désappointement, nous eûmes recours à l'obligeance de M. l'abbé J.-B. Chabot qui se chargea volontiers de photographier l'*Appendice* en question. Trois mois après, nous recevions à Beyrouth les pages désirées, exactement numérotées d'après l'original. En les étudiant alors à loisir et en ne tenant nul compte de la pagination du Manuscrit, nous fûmes très heureusement surpris de voir que les feuilles n'étaient qu'interverties par suite d'une maladresse du relieur, et qu'elles avaient été paginées en conséquence. En rétablissant l'ordre des feuillets, nous nous aperçûmes que rien ne manquait à cet *Appendice*, sauf peut-être quelques lignes après la dernière page. Nous disons «peut-être», parce que la seconde moitié de cette dernière page est d'une écriture différente de celle du Manuscrit et conduit le récit plus loin que ne l'avait annoncé Ibn Yaḥyâ, c.-à-d. jusqu'à l'anné 857 (1453), date de la mort du Sultan Mamlouk Al-Malik az-Zâhir Ǵaqmaq et de l'élévation de son successeur Al-Aśraf Inâl.

Nous profitons de la publication de ce volume de Mélanges de notre Faculté Orientale pour reproduire ce document en entier. Il est intéressant, avons-nous dit, à un double point de vue: tout d'abord, pour l'histoire de la Syrie à une époque encore peu connnue; ensuite, pour l'histoire des

Lusignans de Chypre, et, à ce titre, il mérite le nom que nous lui avons donné « Un dernier écho des Croisades ».

Au récit de Ṣâliḥ ibn Yaḥyà nous ajoutons celui d'Ibn Taġrî Bardî et quelques fragments d'auteurs contemporains. Ces passages serviront à éclaircir quelques points obscurs de l'histoire orientale. Nous donnerons la traduction de tous ces morceaux, en les accompagnant de notes. Nous laissons à Ṣâliḥ ibn Yaḥyà les incorrections de son style, sauf à corriger les fautes entre parenthèses.

Voici maintenant une esquisse rapide des événements du règne de ce Janus, dont il est fait mention dans les textes que nous publions, elle aidera le lecteur à mieux comprendre ces divers récits.

Janus, appelé aussi par quelques auteurs Jean II, était fils de Jacques 1[er] de Lusignan (Jacques II, d'après d'autres), fils de Hugues IV. Jacques avait occupé le trône de Chypre en 1382, succédant à son neveu Pierre II ou Pétrin. Il prit même le titre de roi de Jérusalem, en 1389, et celui de roi d'Arménie, à la mort de son parent Léon V, roi d'Arménie, en 1395. Mais Jacques ne devait pas jouir longtemps de ces titres ; il mourut de la peste, le 9 Septembre 1398, laissant son empire exposé aux convoitises des seigneurs de Chypre, en proie aux rivalités des Génois et des Vénitiens. Les Génois surtout exerçaient sur l'île toutes sortes de vexations ; ils occupaient Famagouste et s'y étaient fortifiés depuis 1373, se vengeant ainsi d'une préséance accordée par le roi à leurs rivaux de Venise.

Janus succéda à son père, Jacques de Lusignan, et fut couronné roi, le 11 Novembre 1399. C'était un prince sage et instruit ; à toute autre époque, il eût été un grand roi.

« Un moment ranimés, dit M[r] de Mas-Latrie (*L'île de Chypre*, (1879) p. 328), par la ferme administration de Janus, digne héritier de la couronne de Pierre 1[er], les Chypriotes avaient pu croire que le temps de leur prospérité n'était pas encore passé, et que Limisso, enrichi par le commerce, fortifié depuis peu, allait être leur boulevard militaire et les aider à reconquérir Famagouste. Mais les Génois, inquiets des projets du roi, suscitèrent contre lui la vengeance des Mameluks, et, l'an 1425, une invasion égyptienne délivra Gênes de ses craintes (1), en portant la dévastation

(1) Il y eut en réalité trois invasions successives en 827, 828 et 829 de l'hégire.

dans les Etats du prince, Limisso fut ravagé, Nicosie emportée, tout le pays livré au pillage. Janus lui-même, vaincu sur le champ de bataille de Chiérochitia au sud de l'Olympe, fait prisonnier et conduit au Caire. Abattu par ces désastres, le roi accepta toutes les conditions que l'on mit à son rachat ; il se soumit à un tribut que ses successeurs payèrent aux sultans d'Egypte jusqu'à la fin de leur règne... »

Telle est en résumé l'histoire du règne de Janus qui mourut en 1432. Nous devons pourtant avertir le lecteur que l'accusation, portée plus haut contre les Génois, n'est pas tout à fait prouvée. Les auteurs orientaux eux-mêmes assignent, comme on le verra, d'autres causes à la guerre des Soudans d'Egypte contre l'île de Chypre. Il y eut même plusieurs incursions avant la captivité du roi Janus ; les détails qu'on lira plus loin les feront connaître. Pour plus ample information, nous renvoyons à la *Chronique de Chypre* par Léonce Machéras, auteur grec contemporain, dont l'ouvrage a été édité à Paris, en 1882, par l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, à laquelle nous devons déjà tant de publications du plus haut intérêt. Machéras a connu Janus et a servi sous lui : il est donc bien informé ; c'est, d'ailleurs, un auteur sérieux et désintéressé et son témoignage vient confirmer pleinement celui des historiens orientaux.

(1424-1426) ; ce fut la dernière qui fut la plus désastreuse, Janus fut fait prisonnier (Août 1426).

ملحق

لتاريخ بيروت وامراء الغرب

لصالح بن يحيى

(118[٧]) كنتُ في وجود الاقدمين ملتهيًا بعصر الصبا فأهملتُ سُآلهم (سؤالهم) عن اخبار ايَّام السلف . ثمَّ من بعد فقدهم تلقَّطتُ هذه التراجم كما ترى فكنتُ كما قيل :

أصبحتَ تنفخ في رمادٍ بعدما　　ضيَّعتَ حظَّك من وقود النارِ

فاعان الله على ما قد جمعتهُ مجتهدًا فيهِ على الصحّة ووصلتُ بهِ الى سنة اربعين وثمانمائة (١٤٣٦ م) فمن اراد التذييل على ذلك فيبدأ بهِ من سنة احدى واربعين وقد قيل « تمام المعروف أخير (خيرٌ) من ابتدائهِ » ومن رأى فيما قد جمعتهُ خلل (خللًا) واصلحهُ في واجب الاصلاح فأجرهُ على الله عزَّ وجل كما شرطنا اوَّلًا وهو ان لا يحرّف ولا يبدّل ولا يميل الى غرض لاني جمعتُ ذلك والهمّ والغمّ قد طمس على الفكر وقد يقع الغلط والخطأ من ذوي الافكار السليمة فكيف ممَّن قد سقم ذهنهُ وفسد فكرهُ لتوالي نكد الزمان عليهِ (١

قاعدة

توطئة لمعرفة مُعاصرة ايَّام السلاطين واسماء نوَّابهم بالشام واختلاف الدول المعاصرة ايَّام من ذُكر في الطبقة الثالثة ومن ذُكر بعدها الى سنة احدى واربعين وثمانمائة (١٤٣٧ م) لتكون كلّ معاصرة واحدٍ من السلف لدولةٍ من الدول معلومة

قد تقدَّم ذكرنا للسلاطين ونوَّابهم بالشام من اوَّل مولد ناصر الدين الحسين بن سعد الدين

---

١) (وجاء في الهامش) : لابرهيم الغزّي الشاعر :

ما لسماء أن تُعَدَّ نجومُها　　اذا عُدّ آباء لهم وجدودُ
فاسيافهم تلك الموادي نصولها　　الى اليوم لم يُعرَف لهنَّ غمودُ

وقيل : نجوم سماء كلما غاب كوكب　　بدا كوكب تأوي اليهِ كواكبُهْ
اضاءت لهم احسابهم ووجوههم　　دجى الليل حتَّى نظّم الجزع ثاقبُهْ

خضر صاحب الطبقة (119r) الثانية الى وقت وفاتهِ في سنة احد (احدى) وخمسين وسبعمائة (١٣٥٠ م) في سلطنة الملك الناصر حسن بن الناصر محمَّد بن المنصور قلاوون وهي سلطنتهُ الاولى وكان نائب الشام ايتمش الناصري. ثمَّ استمرَّ السلطان حسن في الملك وايتمش في نيابة الشام الى ان خُلع حسن من السلطنة في شهر رجب سنة اثنين (اثنتين) وخمسين وسبعمائة (١٣٥١ م) وسلطنوا اخيهِ (اخاهُ) صالح بن الناصر محمَّد بن قلاوون وتلقَّب بالملك الصالح واحضروا ارغون الكاملي نائب حلب الى دمشق وجعلوه نائبًا بالشام عوضًا عن ايتمش الناصري

وفي سنة ثلث وخمسين وسبعمائة (١٣٥٢ م) اتَّفق بيبغاروس صاحب حلب وذو العادر (الغادر) التركماني وبكلمش نائب طرابلس واحمد شادّ الشربجاباه (الشرابخاناه) نائب صفد ومعهم جماعة امراء على الخروج من طاعة السلطان الملك الصالح حتَّى انهُ تمَّثل بشيخون وطار (وطاز) وهما ركنى (ركنا) الدولة الصالحيَّة وعمدتها ولم يوافقهم ارغون الكامليّ نائب الشام على العصيان وهرب منهم واستولوا على الشام وحكموا في الممالك وشوَّشوا على الخلق وتضعضع حال الشام ثمَّ تلوشن حالهم واضمحلَّ امرهم قبل وصول السلطان الى الشام وتمزَّقوا كل ممزَّق. ثمَّ انمسكوا وقُتلوا واختار ارغون الكاملي التوجُّه الى نيابة حلب وبقت (وبقيت) الشام بغير نائب حتَّى عاد السلطان الى مصر وجهر (وجهَّز) علاء الدين الامير عليّ الى نيابة الشام. طالت مدَّتهُ بها

وفي ثاني شهر شوَّال سنة خمس وخمسين وسبعمائة (١٣٥٤ م) (119v) خعاوا (خلعوا) السلطان الملك الصالح واعادوا الملك الناصر حسن بن محمَّد الى السلطنة وهي سلطنتهُ الثانية واستمرَّ بامير (كذا) علي المارداني نائبًا بالشام. وفي ايَّام السلطان حسن كان نائب القلعة زين الدين رباله (؟) وكان صاحب زين الدين بن ناصر الدين الحسين امير الغرب وكان بينهما مهاداة ومراسلات

ثمَّ استناب السلطان حسن في آخر سلطنتهِ لبيدمر الخوارزمي في الشام. وقوت (وقويت) شوكة السلطان حسن واستفحل امرهُ وطهر (وظهر) منهُ امور خاف منها الخاص والعام. فعند ذلك اتَّفق يلبغا العمري وكان اتابك مصر مع الامراء بمصر على السلطان حسن. فبلغهُ ذلك وكان يلبغا في اوطاقهِ على جانب النيل الغربي. وفي شهر ربيع الآخر سنة اثنين (اثنتين) وستين وسبعمائة (١٣٦١م) ركب السلطان حسن على يلبغا فقدَّر الله بنصرة يلبغا وهرب السلطان حسن ثمَّ ضفر (ظفر) بهِ يلبغا وقتلهُ. وسلطن صلاح الدين محمَّد بن الملك المظفَّر حاجي بن الناصر محمَّد ابن قلاوون وتلقَّب بالملك المنصور

ثمّ قبض يلبغا على من كان من جهة حسن واقـام دولة جديدة . فلمّا بلغ نوّاب الممالك ما فعلهُ يلبغا شقّ عليهم واتّفقوا مع بيدمر نائب الشام على محاربة المصريين . فبلغ يلبغا ذلك فخرج من مصر بالسلطان والعساكر المصريّة في اوّل شهر رمضان من السنة المذكورة (١٣٦١م). فبلغ ذلك المقيمين بغزه (بغزّة) من عساكر الشّام فرجعوا الى دمشق . فلمّا قرب يلبغا والسلطان من دمشق خامرت الامراء وجماعة من العسكر الشامي على بيدمر وتوجّهوا الى يلبغا والسلطان فوج (فوجًا) بعد فوج . فعنـد ذلك طلع بيدمر الى قلعة (120r) دمشق ومعهُ اخو يلبغا الىحاوى (اليحياوي) ومنجك واسندمر . وتردّدت الرسـل بين يلبغا وبين المذكورين على ان يعطيهم يلبغا اماكن يقفوا (يقفون) فيهـا . فحلف لهم ونزلوا من القلعة . قبض (فقبض) عليهم وقيّدهم وارسلهم الى سجن اسكندريّة . ثمّ اعاد يلبغـا امير (الامير) عليّ الماردانى الى نيابة الشام ورجع يلبغا والسلطـان الى مصر . ثمّ بعد رجوعهما الى مصر جهّز امير (الامير) عليّ يطلب الاقالة من نيابة الشام وان يكون في القدس فارسلوا عوضهُ في نيابة الشـام سيف الدين قشتمر

وفي خامس عشرين (وعشرين) شهر شعبـان سنة اربعة (اربع) وستين وسبعمائة (١٣٦٣ م) اتّفق يلبغا مع الامراء على خلع السلطان الملك المنصور محمّد فخُلع وسلطنوا عوضهُ زين الدين شعبان بن الملك الامجد جمال الدين حسين بن الناصر محمّد بن قلاوون وتلقّب بالملك الاشرف (١ . وفي ايّامهِ اخذ صاحب قبرس اسكندريّة في نهار الجمعة الثالث عشر من شهر المحرّم سنة سبع وستين وسبعمائة (١٣٦٥ م) . ثمّ جرى بين يلبغا المذكور وبين الامراء بمصر خلف الخلا (الخلى) عن قتله (قتلة) يلبغا ضُرب عنقهُ وسُحبت جثّتهُ مهتوكًا وذلك في ثامن ربيع الآخر سنة ثمـان وستين وسبعمائة (١٣٦٦ م) (٢

ثمّ اضطرب حال الامراء بمصر وانفرد الاشرف بالامر واستناب منجك في الشام وكان منجك خصيصًا عند الاشرف

(١ حاشية (في الاصل) : وفي سنة اربع وستين وسبعمائة (١٣٦٣ م) كان منكلي بغا الشمسي نائبًا على الشام واستمرّ في نيابة دمشق مدّةً وكانت نيابتهُ من المنصور محمّد والاشرف شعبان

(٢ (وفي الهامش :) نكتة غريبة . قلتُ شعبان تسلطن في شعبان ثمّ رُزق ولد (ولدًا) فسمّاهُ رمضان وما بعد شعبان الاّ رمضان . نكتة ايضًا . قلتُ فتح السواحل الاشرف خليل بن قلاوون . وأُخذت الاسكندريّة في ايّام الاشرف شعبان بن حسن . وفتح قبرس الاشرف برسباي . فهذه ثلاث كوائن عظيمة وكلّ كائنة منها في ايّام من يُلقّب بالاشرف

وفي شهر شوّال سنة سبع وسبعين وسبعمائة (١٣٧٦ م) توجّه السلطـان الملك الاشرف شعبان الى الحجاز . فلمّا وصل الى عقبة ايلا (ايلة) ركب عليهِ عسكرهُ فهرب منهم راجعاً الى مصر فوجد المقيمين (120ᵛ) بمصر قد سلطنوا ولدهُ الامير علي وتلقّب بالملك المنصور فقصد الملك الاشرف الاختفاء في مصر فشعروا (فشعر) بهِ المقيمين (المقيمون) بمصر فقبضوا عليهِ وقتلوهُ واستمرّ ولدهُ امير (الامير) عليّ في السلطنة

ثمّ رجع طشتمر الدويدار بالعسكر الذين كانوا مع الاشرف في درب الحجاز فحصل بينهم وبين المقيمين بمصر خلفٌ وحرب فاستظهر طستمر (طشتمر) الدوادار استظهار (استظهـاراً) بعدهُ فتن . فجرى بينهم موافقة على انهم اعطوا طشتمر نيابة الشام ليبعدوهُ عنهم . ثمّ اضطرب حال المصريين وتفحّل امر برقوق وبركة وما زال الامر بين المصريين في اضطراب حتّى عاد طشتمر من نيابة الشـام الى اتابكيّة مصر . وابعدوا قرطبه واعطوا نيابة الشام لاقتمر عبد الغنيّ المعروف بالحنبليّ ولم تطول (تَطُلْ) مدّتهُ حتّى توفا (توّفي) بالشام

وفي شهر صفر سنة ثلث وثمانين وسبعمائة (١٣٨١ م) توفا (توّفي) السلطان الملك المنصور الامير عليّ وسلطنوا اخيهِ (اخاه) الامير حاج بن شعبان وسمّوه حاجّي وتلقّب بالملك الصالح . وفي سنة اربع وثمانين (١٣٨٢) اعطوا بيدمر الخوارزميّ نيابة الشام بموافقة برقوق وحصل بين برقوق وبركة الجوباني (الجوبانيّ) خلفٌ . ثمّ صفى (صفا) الوقت لبرقوق

وفي تاسع شهر رمضان سنة اربع وثمانين وسبعمائة (١٣٨٢ م) خُلع السلطان الملك الصالح حاجي وتسلطن برقوق [1] وتلقّب بالملك الطاهر (الظاهر) في نهار الاربعاء تاسع رمضان المذكور . ثمّ مسك بيدمر نائب الشـام في سنة ثمان وثمانين وسبعمائة (١٣٨٦ م) ثمّ قتلهُ وولّى في نيابة الشام الطنبغـا الجوباني (الجوبانيّ)

وفي سنة تسعين وسبعمائة (١٣٨٨ م) عصى يلبغا الناصري نائب حلب ووافقهُ (121ʳ) تمربغا منطاش الافضلي نائب ملطية وجعلا قَتْلة بيدمر حجةً لعصيانهم على السلطـان برقوق وخروجهم عن طاعتهِ

ثمّ في سنة احد (احدى) وتسعين وسبعمائة (١٣٨٩ م) استفحل امرّي (امر) الناصري ومنطاش واتّفق معهم (معهما) نعير امير العرب فجرّد السلطـان برقوق على المذكورين عسكر (عسكراً) من مصر وفيهِ اعيان الامراء بمصر وخمسمائة نقاوة مماليكهِ وقدّم على الجميع جركس

---

[1] في الهامش « هو برقوق بن آنس بن بردبك »

الحليلي (الخليليّ) امير آخوره . وحاصلُ الامر انتصر الناصريّ ومنطاش ونعير وقتلوا الخليليّ وجماعة امراء . ثمَّ بعد ذلك قصدوا المذكورين (قصد المذكورون) الديار المصريَّة بعد استيلائهم على الممالك واعطوا جنتمر احو (اخا) طار (طاز) نيابة الشام

وكان في العام الماضي قد اتَّفق جماعة على السلطان برقوق فقبض عليهم وقتلهم . وكان قد تقدَّم لهُ مثلها ما اثر ذلك وغراً في صدور جماعة من المصريين . فلمَّا قرب عسكر الناصري ومنطاش من مصر بادروا المصريين (بادر المصريون) بالحمار على السلطان برقوق فتوجَّه غالب المصريين الى الناصري ومنطاش . فاحتفا (فاختفى) برقوق بمصر فتسلَّما المذكورين (فتسلَّم المذكوران) مصر واعادا حاجّي بن شعبان الى السلطنة وغيّروا اقبهُ بالملك المنصور وذلك في العشر الاوَّل من جمادى الاخر (الآخرة) سنة احد (احدى) وتسعين وسبعمائة (١٣٨٩ م) وكان عمر حاجي المذكور في هذا التاريخ اربع عشر (اربع عشرة) سنة

ثمَّ طهر (ظهر) برقوق على يد الطنبغا الحوبانيّ (الجوبانيّ) بأمان ويمين من المذكورين . فقصد منطاش قتل برقوق تلك (ذلك) الوقت ولم يوافق الناصري على نكث الأيمان والغدر بالامان فمانع منطاش على قصده ووجَّه ببرقوق الى سجن الكرك وجعل نائب الكرك حسن الكشكليّ وهو (121[7]) من جهة الناصريّ . فلمَّا لا بلغ (لم يبلغ) منطاش قصده تغيَّر خاطره على الناصري والجوباني ودبَّر عليهما الحيلة وتمارض فحضر المذكورين (المذكوران) يعوداه (يعودانهِ) فقبض عليهما وبعث بهما الى سجن اسكندرية وجهَّز الى نائب الكرك بقتل برقوق فلم يوافق نائب الكرك على ذلك لامرٍ يريدهُ الله

ثمَّ خرج برقوق من السجن وتعصَّبوا (وتعصَّب) لهُ الكركين (الكركيُّون) وتوجَّه لقصد الشام وحصر (وحضر) اليهِ جماعة من مماليكهِ وعارضه ابن باكيس (باكيس) نائب عزه (غزَّة) في الطريق فظفر بهِ السلطان برقوق وقتلهُ وغنم ما كان معهُ . ووصل الى دمشق فواقعهُ حنتمر (جنتمر) نائب الشام فانتصر برقوق عليهِ واستمرَّ برقوق على قبة يلبغا يحاصر دمشق . وحضر اليهِ كمشبغا الحموي نائب حلب ومعهُ جموع وخيام واثقال فحسُن حال برقوق وقوي عزمهُ

ثمَّ جرح (خرج) منطاش بالسلطان حاجّي والعساكر المصرية وجرى بين الفريقين قتال شديد صفى (صفا) على نصرة السلطان برقوق وقبضهِ على السلطان حاجّي والخليفة والقضاة وكانت الوقعة المذكورة امَّا في اواخر المحرم او اوائل صفر سنة اثنين (اثنتين) وتسعين وسبعماية (١٣٨٩) وبقي منطاش في الشام والسلطان برقوق توجَّه الى مصر وجلس على كرسي السلطنة وسجن حاجّي بن شعبان بمصر وجهز احضر الناصري والحوباني (الجوباني) من سجن اسكندرية

واعطا الحوباني (الجوباني) نيابة الشام والناصري نيابة حلب وكانت الشرور قائمة في بلاد الشام ثمّ قتل الجوباني سنة   وتسعين وسبعماية وأُعطي الناصري موضعهُ في نيابة الشام ومقابلة الخارجين فحارب لمنطاش بدمشق عدّة (122ʳ) ايّام وواقع نعير (نعيرًا) اميرالعرب على قرية عدرا (عذراء) بظاهر دمشق وانتصر امير العرب . ومع هذا كانوا ينسبوا (ينسبون) الناصري الى مباطنة منطاش ونعير وان لهُ معهما عرض (غرضًا) وميل (وميلًا) في الباطن وان محاربتهُ لهما من غير رضاه خديعة ومكر ولم تزال (لم تزل) الفتن عمّالة بين الناس الى ان قُتل منطاش وخرج السلطان برقوق الى الشام وقتل الناصري في حلب وبعد الناصري سوا (نيّبوا) عدّة نواب (نوّاب) في مدّة قريبة (١

فلما استقلت النيابة لتم (لتنم) استراحت الناس بنيابتهِ ثمّ نهَدَ وبرقوق في سلطنتهِ مدّةً

وفي خامس عشرين (وعشرين) شوّال سنة احد (احدى) وثمانمائة (١٣٩٩ م) توفا (توفي) السلطان الملك الظاهر (الظاهر) برقوق وتسلطن ولده زين الدين فرح (فرج) وتلقب بالملك الناصر وعمره اذ ذاك اثنى عشر (اثنتا عشرة) سنة . وعصى تم بالشام ثم وقع حلف (خلف) في مصر وهرب اعيان امراء مصر الى الشام واتّفقوا مع تنم واتّفق نواب الممالك مع تنم ايضًا وصاروا يده (يدًا) واحدة على محاربة المصريين . ثمّ خرج السلطان الملك الناصر فرج بن برقوق بعساكر مصر لمحاربة تنم نائب الشام ومن انضمّ عليهِ فكانت الوقعة على مدينة الرملة ثالث عشرين (وعشرين) رجب سنة اثنين (اثنتين) وثمان مائة (١٤٠٠ م) فانتصر السلطان على تنم وظفر بغالب الامراء الذين كانوا معهُ وقتلوا غالبهم واعطوا نيابة الشام اسودون بن اخت برقوق . ثمّ رجع السلطان الى مصر

وفي سنة ثلث وثمان مائة (١٤٠٠) حضر تمرلنك الى بلاد الشام ثمّ خرج السلطان الملك الناصر المذكور لمحاربة تمرلنك فانهزم السلطان المذكور من تمرلنك من غير مصافّ جرى بينهما (122ᵛ) وذلك في العشر الاخر من جمادى الاول (الاولى) سنة ثلث وثمانمائة (١٤٠٠ م) واستولى تمرلنك على الشام نهبًا وسبيًا ثمّ احرق الشام . وقضية تمرلنك معلومة . فلما رحل تمرلنك عن الشام جهزوا من مصر تغري بردي نائبًا في الشام واستمرّ مدةً ثمّ بعدهُ جعلوا في نيابة الشام اقبغا الهدباني المعروف بالأطروش فلم يكون (يكن) لها كفو (كفوءًا) . ثمّ بعدهُ نقلوا الشيخ المحمودي المعروف بالخاصكي (بالخاصكي) من نيابة طرابلس الى نيابة الشام وذلك بواسطة يشبك

---

١) (وجاء في الهامش) : النوّاب المذكورون سودون باق وبطا (؟) الدوادار وكمشبغا وتنم

الكبير فكان الشيخ المذكور كفوًا للنيابة واستسهل ما استوعر اقبغا الاطروش

ثمَّ جرى في مصر تكدُّرات آخرها صفى (صفا) الوقت للملك الناصر وليشبك الكبير وحزبه وقبضوا على جكم ونوروز الخافصي (الحافظي) وسودون طاز وقانباي الكبير المعروف العطاس (كذا) ثمَّ جهَّزوهم في البحر الى بيروت فجعلوا جكم وسودون في سجن المرقب ونوروز وقانباي في سجن الصليبة ثمَّ عُدم سودون وقانباي وخلص من السجن جكم ونوروز

وفي شهر (ذي) القعدة سنة سبع وثمانمائة (١٤٠٥) اتفق شيخ وجكم ونوروز وقرايوسف على التوجُّه الى مصر طمعًا في الملك فخرج الملك الناصر اليهم وواقعهم على الصعيديَّة فانتصروا عليه وهرب الى القلعة فزحفوا عليهِ الى قرب القلعة فانتصر عليهم ورجعوا الى الشام واستمرَّ الناصر في السلطنة بمصر الى سنة ثمان وثمانمائة (١٤٠٥) حصل لهُ مرض خيف عليهِ منهُ ثمَّ عوفي. واختفا (واختفى) يشبك الكبير وحربه (وحزبهُ) وخامر سعد الدين بن غراب وجماعة امراء على الملك الناصر فاختفا (فاختفى) (123 r) بمصر خوفًا منهم فسلطنوا اخوه (اخاهُ) عبد العزيز بن برقوق وتلقب بالملك المنصور وذلك في آخر ربيع الاول سنة ثمان وثمانماية (١٤٠٥). وفي اخر جمادى الاخر (الآخرة) من السنة عاد الملك الناصر الى السلطنة كما كان وفي سنة تسع وثمانمائة (١٤٠٦) خرج الملك الناصر الى الشام وحلب فتنحا (فتنحَّى) جكم عن حلب الى جهة البيرة ثمَّ رجع الملك الناصر الى مصر. ثمَّ تسلطن جكم في حلب وتلقَّب بالملك العادل ودخل نوروز نائب الشام تحت امرهِ وضُربت السكة لهُ وخطبوا باسمهِ في سائر ممالك الشام. ثمَّ توجه الى مدينة آمد فقُتل بها في السنة المذكورة

وفي سنة عشرة (عشر) وثمانمائة (١٤٠٧ م) خرج الملك الناصر الى الشام وقبض على يشبك وجركس المصارع فهربا من الاعتقال. ثمَّ رجع الملك الناصر الى مصر وبعد رجوعهِ عاد شيخ الى دمشق وكان الملك الناصر قد جهَّز الى نوروز بنيابة الشام فعند وصولهِ الى بعلبك كان قد حضر اليها يشبك وجركس المصارع وهما من جهة شيخ فقاتلاه فانتصر عليهما نوروز وقتلهما ثمَّ هرب شيخ من دمشق فاستولى نوروز على الشام

وفي سنة احدى عشر (عشرة) وثمانمائة (١٤٠٨) جرد (جرَّد) الملك الناصر طوعان (طوغان) الحسني والطنبغا العثماني وسودون بقحة (بقجة) الى غزَّة وفيها قاتل دمرداش وبكتمر حلق (جلق) لنوروز عند مغارة شعيب فانتصرا عليهِ وهزماه. وفيها استولى شيخ على الشام

وفي اواخر سنة اثنا عشر (اثنتي عشرة) وثمانمائة (١٤١٠ م) خرج الملك الناصر الى الشام في طلب شيخ وشحته ولم يظفر بهِ وفرك شيخ من قدَّامهِ الى جهة مصر ووصل اليها (123 v) وكاد يملكها لولا ما وصل اليها من عسكر الناصر في سفرتهِ هذه الى البلستين

وفي اول سنة خمس عشرة وثمانمائة (١٤١٢م) خرج الملك الناصر لطلب سح (شيخ) ونوروز ونكمر حلق (وبكتمر جلق) ومعهم جماعة امراء كثيرة وكانوا (وكان) الجميع قد اتفقوا في السنة الخالية على محاربة الملك الناصر. فلمّا قارب الملك الناصر دمشق هربوا منـهُ وشحتهم ثمّ اقلبوا (انقلبوا) على طريق البقاع راجعين الى جهة قبلة فلحقهم الناصر على اللحون (اللجون) فردّوا عليهِ فكسروه وهرب منهم الى دمشق وحصروهُ بها ثمّ صعد القلعة وحاصل الامر انهم ضفروا (ظفروا) بهِ وقتلوه. وفي عشر (عاشر) شهر صفر من هذه السنة اتفقوا المذكورين (اتّفق المذكورون) وجميع من معهم ان يجعلوا الخليفة الامام المستعين بالله العبـاسي موضع السلطان وان يكون للسح (لشيخ) ولمن معهُ المملكة المصرّية الى غزّة وباقي الممالـك لنورور (لنوروز) ولمن معهُ. فلمّاوصل شيخ الى مصر بقي مدّة ثمّ خلع الخليفة وسجنه وقام خليفة غيرهُ

وفي شهر شعبـان من هذه السنة تسلطن شيخ وتلقب بالملك المؤيّد وفي اخر شهر القعدة (ذي القعدة) سنة ست عشرة وثمانمائة (١٤١٤م) خرج الملك المؤيّد من مصر لاخذ الشام من نوروز فوصل الملك المؤيّد الى طاهر (ظاهر) دمشق ونوروز فيها لا يحرح (يخرج) اليه ولا جرى (ولم يجرِ) بينهما مصافّ سوى بين الازقّة بعض قتال وآخر الامر انحصر نوروز في القلعة ثمّ ضفر (ظفر) بهِ الملك المؤيّد فقتلهُ وقتل سائر امراوهُ (امرائهِ) الذين كانوا معهُ في القلعة واعطا (واعطى) الملك المؤيّد لقانباي نيابة الشام. وبعد عود الملك المؤيّد الى مصر (124 r) بمدّة عصى قانباي واتّفق معهُ باقي نوّاب المملكة. ثمّ خرج الملك المؤيّد من مصر ثانيًا فظفر بالمذكورين برًّا حلب وقتلهم. وموجب عصيان قانباي عزلانهُ وتولية الطنبغا العثماني موضعه. فامتنع من التوجّه الى مصر وجاهر بالعصيان والعثماني على صفد حتّى حضر الملك المؤيّد من مصر واستمرّ العثماني في نيابة الشام حتى عُزل باقيه ثمّ انمسك اقبيه وتولى عوضهُ تاني بك مىق (ميق) ثمّ عُزل وتولى حقمق (جقمق)

وفي شهر المحرّم سنة اربعة (اربع) وعشرين وثمانمائة (١٤٢١م) توفا (توفي) السلطان الملك المويد شيخ وتسلطن ولده احمد وتلقب بالملك المظفّر وهو صبي صغير جدًا والمتكلم عنهُ ططر. وكان في حلب امراء من مصر محردين (مجرّدين) ومقدمهم الطنبغا القرمسى (القرمشي) اتابك مصر. فلمّا اشتهر وفاة الملك المؤيّد عادُوا راجعين فركب عليهم يشبك نائب حلب فظفروا بهِ وقتلوهُ. ثمّ حضر القرمشي الى دمشق واتفق مع جقمق وتغري بردي وبعد وصولهِ جرى بينهُ وبين جقمق نائب الشام فتنة فانهزم جقمق الى قلعة صرخد وتحصن بها. فلمّا وصل ططر الى دمشق ومعهُ السلطان الصغير قتل الطنبغا القرمشي وقتل غيره وجهّز حاصر جقمق وتزّلهُ من قلعة صرخد ثمّ قتلـهُ. ثمّ قبض ططر على عدّة امراء من الذين حضروا معهُ من مصر ثمّ تسلطن في سلخ شعبـان من السنة

المذكورة وهو مقيم بدمشق وتلقب بالملك الظاهر وجعل تانبك ميق في نيابة الشام ثمّ رجع ططر الى مصر وقد تمهدت لهُ المكة (المملكة) . ثمّ لم تطل مدتهُ حتى توفا (توّفي) وسلطنوا ولدهُ وهو صغيرًا (صغير) وتلقب بالملك الصالح فهذه الثلاث سلاطين (الثلاثة السلاطين) في مدة سنة . وكان المتكلم عن الملك الصالح في الملكة (المملكة) برسباي وكان دوادارًا لابيه فاوصا (فاوصى) اليهِ (124ᵛ) بالنظر على ولده

ثمّ اجتمعت الاراء على سلطنة برسباي فتسلطن في طهريّة (ظهريّة) نهار الاربعاء ثامن ربيع الاخر سنة خمس وعشرين وثمانمائة (١٤٢١ م) فجمل الزمان بسلطنتهِ وكملت الممالك بتمليكهِ عليها وشرفت بنظرهِ اليها وتلقب بالملك الاشرف واستمرّ بتانبك ميق في نيابة الشام وكان ولّاهُ ططر كما تقدّم ذكرهُ وبعد وفاة تانبك نُقل تانبك البجاسيّ من نيابة حلب الى نيابة الشام . ثمّ عصى لمّا تولى عوضهُ سودون عبد الرحمن فاستظهر على البجاسي وقبض عليهِ ولم يزل سودون عبد الرحمن في نيابة الشام الى شهر رجب سنة وثمانمائة (كذا) وتولّى جارقطلي ثمّ توفا (توّفي) . وتولّى قصروه نائب حلب ثمّ توفا (توّفي) . وتولى اينال الجكمي نائب حلب ايضاً واستمرّ في نيابة الشام الى بعد الاربعين وثمانمائة (١٤٣٦م) . فايّام هذا السلطان أحسن الايام قد عمّها العدل والامان ولم (ولو لم) يكن من فضائل ايامهِ الّا افتخار المسلمين على الكفّار بفتوح قبرس واحضار ملكها في الاسر اليه والمنّة عليه بنفسه لكفاهم من حسن ايامه ذلك

ذكر لمع من فتوح قبرس

وموجب ابتداء الحال مع صاحب قبرس ان شخصاً من تخار (تجار) دمياط يسمّى احمد بن الهميم كان لهُ مركب كبير قد اوسقهُ من طرابلس الشام صابون (صابونًا) وبضائع بمال كثير . فلما وصل الى فم دمياط صدفهُ (صادفهُ) مركب من حرامية الفرنج من طائفة البسقاوية فاخذ مركب ابن الهميم وتوجّه بهِ الى قبرس فنسب السلطان لصاحب قبرس انهُ مواطئ لحراميّة الفرنج وكان صاحب قبرس يظهر انهُ مصالح المسلمين (125ʳ) فعند ذلك رسم السلطان بتعمير ثلاثة اغربة من مصر احدهم (احدها) صغير وغرابين كبار كوامل (وغرابان كبيران كاملان) وحضروا (وحضرت) الى بيروت . ورسم ايضاً ان يتوجّه معهم (معها) غراب صغير ببيروت وغراب اخر

كان في طرابلس كبير فكانوا (فكانت) خمس (خمسة) اغربة ثلاثة كبار بمائة وثمانين مقداف (مقدافًا) كل واحد واثنين(واثنان) كلٌّ منهما بدون المائة ومعهم ثلاث (ثلاثة) امراء مصريّة ومن طرابلس امير ومن الشام امير . وتوجّهوا الى قبرس في اواخر شهر رمضان سنة سبعة (سبع) وعشرين وثمانمائة (١٤٢٤ م) فقوي عليهم الريح ففرّقهم وردّهم ثم تجمّعوا وبوجهوا (وتوجّهوا) الى قبرس ثانيًا في اوائل شهر شوال من السنة المذكورة فاخذوا جانب بلد يُعرف بالمسون (باللمسون) واحتما (واحتمى) عليهم الجانب الاخر بالحصن الذي قريب اليه فنهبوا الذي وصلت ايديهم اليه وأسروا خمس (خمسةً) وعشرين اسير (اسيرًا) رجال (رجالًا) ونساء واطفال (واطفالًا)

وفي سنة ثمان وعشرين وثمانمائة (١٤٢٥ م) عمّر السلطان في مصر اربع حمّالات كبار برسم شيل الخيول والأثقال وتسع الناس الكثيرة وعمّر معهم (معها) عدّة اغربة كبار وصغار ورسم بعمارة حمّالة بيروت لعسكر الشام وغرابين احدهما بثمانين مقذاف (مقدافًا) والثاني باربعين مع غراب كان ببيروت عتى (عتيق) ورسم ايضًا لناب (لنائب) طرابلس بعمارة حمالة مع الغراب الذي عنده

وعند ما تسهّلت التعميرة بمصر والحمالتين المذكورتين (والحمالتان المذكورتان) جهز السلطان مرسوم (مرسومًا) بعين (بتعيين) العسكر الذي نتوجّه (يتوجّه) الى قبرس فعين (فعيّن) لملبان (بلبان) المحمودي مقدّم الف ومعهُ عدّة امراء من الشام واربعين مملوك (واربعون مملوكًا) من مماليك سودون عبد الرحمن نائب دمشق ورسم للقصاه (للقضاة) بالشام ناطر الحس (ناظر الجيش) وكاتب السر بتعمية الغراب الصغير ولنائب صفد (ولنائب صفد) بتعميرة الغراب الثاني الذي (اللذين) عمراها (كذا) ببيروت وتعيّن من (125[٢]) صفد الامير الكبير بها ومماليك نائبها وراس نوبته وتعيّن من طرابلس الامير الكبير بهـا لحمالة طرابلس وابن شهري حاجب حجّاب حلب في غراب طرابلس العتيق ومعهما امراء طرابلسيّة وحلبيّة

وحضر ملك الامراء سودون عبد الرحمن نائب الشام الى بيروت ليكمّل عمارة الحمالة وينطر (وينظر) حضور تعميرة مصر فاقام في انطارهم (انتظارهم) ببيروت اربعة وعشرين يومًا ولم يحضروا فرجع الى دمشق . ثم حضرت التعميرة من مصر وحضر المذكور ايضًا من دمشق واقام ببيروت يومين

وكان في تعميرة مصر اربع (اربعة) امراء منهم شرباش قاشوق مقدّم الف وقرا مرادخجا مقدّم الف وقانصوه امير طبلخاناه (طبلخانه) ويشبك شاد السرحاناه (الشرابخاناة) امير طبلخاناه (طبلخاناة) كل من الاربعة في حمّالة من الحمالات الاربعة (الاربع) ومعهم امراء جماعة عشرنيات

(عشرينات) وعشراوات كل منهم مقدَّم على غراب او مركب

وورد مرسوم شريف بتَوُّجه امراء الغرب معهم فتوجهتُ معهم مقدَّمًا على الغراب العتيق وهو غراب عُمل ببيروت متقدمًا على هذه الايام الذي توجهوا (توَّجه) الشامين (الشاميّون) فيه الى قبرس كما ذكرنا. وكان معي قريب من مائة رجل بحرية (بحرية) ومقاتلة وكان الغراب المذكور احسن الاغربة مشيًا

واتفقوا (واتفق) الامراء المصريين (المصريون) ونائب الشام وهم ببيروت وجهَّزوا رسولًا الى متملك قبرس في سلّورة صغيرة بعشرين نعرضوا (يعرضون) عليهِ الصلح ويرسل هديَّة لسلطان (للسلطان) وان يعود الرسول الى طرابلس ثم توَّجهوا المصريين (توَّجه المصريُّون) في مراكبهم الى طرابلس وثاني غد توُجّهم وهو نهار الاحد بكرة سادس شهر رمضان (١ سنة ثمان وعشرين وثمانمائة (١٤٢٥م) توجهنا الى طرابلس مع مركب ملمان (بلبان) المحمودي (126[r]) وللعرابين (والغرابين) احدهما للقضاة والاخر للصفديَّة

ودخلنا طرابلس الظهر من نهار الاحد المذكور واجتمعوا (واجتمعت) المراكب كلها في طرابلس وهم (وهي) ست حمالات وعشرة اغربة كبار وصغار وست مراكب قراقير ومركبين مخروط كبار (ومركبان مخروطان كبيران) واثني عشر زورق (واثنا عشر زورقًا) وست بنوف (كذا) صغار فكانوا (فكانت) اربعين قلاعًا. واقمنا في طرابلس الى نهار الاثنين رابع عشر رمضان الشهر المذكور (٢ توَّجهنا الصبح من النهار المذكور الى جهة قبرس فكشفنا جزيرة قبرس عشيَّة سابع عشر رمضان فتوقَّف الريح وعشية الجمعة غده ارسينا بعيد (بعيدًا) عن الماغوصة ثلاثين ميل (ميلًا) وبكرة السبت اقلعنا ووصلنا الى مينا بالقرب من الماغوصة الى جهة الشرق وبكرة الاحد عشرين رمضان ترلنا في بر الماغوصة وغلقوا ابوابها فشنوا (فشنَّ) المسلمون الغارات وطرشوا تلك الجهة نهب وسبي (نهبًا وسبيًا) واقاموا المسلمين (واقام المسلمون) الى نهار الثلثاء المغرب

وليلة الاربعاء ثالث عشرين (وعشرين) رمضان ترلنا في المراكب وتوَّجهنا الى جهة الملّاحة

---

١) (وفي الهامش) : الموافق للحادي والعشرين من تمُّوز السرياني. وكان محمَّد الرئيس من الامراء المصريين اتى الى بيروت لحرب قبرس

٢) (وفي الهامش ما حرفهُ) : ولحقتنا السلورة التي كانت توَّجهت بالرسالة الى متملك قبرس وكانت قد حضرت الى طرابلس فما لحقتنا بطرابلس وتبعتنا فلحقتنا بالمكان المذكور واخبر الرسول عن متملك قبرس انهُ مال الى الصلح فما وافقهُ اخوهُ فرجع الرسول بغير عمل مصلحة

وترل منا سريّة تقدير ثلثمائة او اكثر في تلك الليلة الى البر في مكان يسمى راس العجوز طرشوا تلك الجهة فلم يجدوا بتلك الجهة قرية ولا سكّان (سكّانًا) فبقوا تلك الليلة سائرين في ارض مقفرة بصخور وجبال بغير فائدة وأشرفنا على تعميرة ملك قبرس وهي اثنا عشر غراب (غرابًا) ومركب كبير من الاغربة اربعة كبار وثمانية صغار . ثمّ تقدّمنا الى البر وشلنا السّريّة الى المراكب . ثمّ رجعنا على تعميرة صاحب قبرس وكان الريح علينــا وهم فوق الريح حفاف (خفاف) مجرّدين (مجرّدون) للمشي ([v]126) بالمقاذف ولم نقدر على لحوقهم لسرعة مشيهم ونهــار الخميس غده كشفنا عسكر الملك في البرّ ونحن في البحر ولم نتحققهُ

ونهار الجمعة بعد الظهر خامس عشرين (وعشرين) رمضان قبلما نصال (نصل) اللّاحة بقليل حادنا (حاذينا) العسكر المذكور وكان معهم اخو الملك واسمهُ ابرنس كنداسطبل واشرفت علينا تعميرة الملك في البحر ونحن لا نعرف العسكر ايش هو

وكان قد ترل من مراكبنا جماعة الى البر سباحة عرايا (عراة) فحضر اليهم فرقة من خيّالة الفرنج الى الشط ومن عادة الفرنج لا يعرفوا (يعرفون) الرمي بالقوس الطويل ولا خيّالتهم تشيل معهم قسي (قسيًّا) فرموا المسلمين (فرمى المسلمون) على خيالة الفرنج بالحجارة فرموهم (كذا) ثمّ عادوا (عاد) الفرنج على المسلمين فنزلوا في البحر سباحة وصار هذا دأبهم ساعةً . فلما راوا المسلمين (رأى المسلمون) ذلك ترّلوا من اعيان شجعانهم قريب (قريبًا) من الف رجل امراء ومماليك سلطان ومماليك امراء جميعهم مُشاة لأنهُ تعذّر عليهم سرعة نزول الخيل على الفور وكان الامر أعجل من ذلك فبادروا الى النزول مشاةً وتركوا الاستعال (الاشتغال) بالخيل لما فيه من التطويل بتقديم المراكب الى البر وفتح ابوابهــا ونصب السقايل (الصقائل) ونزلوا في القوارب والشخاتير . فلمّا صاروا في البر قاتلوا خيّالة الفرنج مشاةً وقتلوا منهم خلق (خلقًا) وقطعوا رؤسهم وجعلوهــا على اسنّة رماحهم ليُروها من في مراكب المسلمين . فانهزمت خيّالة الفرنج بين يدي مشاة المسلمين

واماّ نحن في المراكب معدمنا (فتقدّمنا) الى مراكب الفرنج ورمينا عليهم بالمدافع ساعةً ورموا علينا ايضاً . فنعد (فبعد) ذلك ساعدنا الريح ([r]127) عليهم ومشينا اليهم بالقلوع فهربوا منــا ولم نقدر على لحوقهم لسرعة مشيهم بالمقاذيف وتوقفنا نحن عن شحتهم خوفًا على السرية التي لنا في البر . ثم تقدّمنا الى البر وشلنا السرية بعد ما استظهروا على خيّــالة الفرنج ولم يضنوا المسلمين (يظن المسلمون) انهم الّا خيول تحاويش من القرايا القريبة الى تلك (ذلك) الجانب وان عسكر الملك بعد ما وصل

ونهار السبت غده نزلنـا الى البر فوقع في ايدينا من الاسرا (الاسرى) والنهب شياً (شيْ) كثير وسألنا بعض الاسرا (الاسرى) عن خبر الخيـالة الذي (الذين) انهزموا فقالوا: هو اخو الملك ابرنس كنداسطبل جهَّزهُ الملك ومعهُ سبعمائة خيَّال وثمـان الف (وثمانية الاف) ماشي (ماشٍ) . فنزل المشاة في مكان ليأخذوا لهم راحة وتقدم هو بالخيالة الى جهة البحر . فلما هزموه المسلمين (هزمهُ المسلمون) عن البحر تأخَّر حتى يلحقوه (يلحقهُ) المشاة ويعود على المسلمين وكانوا (وكان) المشاة قد نظروا على بعد الى هراب (هرب) الخيالة والى هراب المراكب فصنوها (فظنوهـا) كَسرةً فهربوا وتفرَّق كل منهم في ناحية . فلما رأ (رأى) اخو الملك الى هراب المشـاة استمرَّ على هرابهِ . فلمَّا سمعت المسلمين (سمع المسلمون) ذلك تباشرت (تباشروا) بالنصر وطابت قلوبهم وتمكنوا من النهب والاسر . فصار بايديهم قريب سبعمائة اسير كبير وصغير نساء ورجال وحصل بيدهم خمس عجلات يحرها (تجرّها) البقر عليهـا مدافع وسلاح احضروها ليقاتلوا بها مراكب المسلمين

ونهار الاسن (الاثنين) توجَّهنا الى جهة اللمسون فوصلنا اليه نهار الاربعاء سلخ رمضان وبكرة غدهِ نهـار العيد ومسهل (ومستهلّ) شوال الموافق لسادس شهر آب بالسرياني فهجموا (فهجم) المسلمون (127[v]) (على) حصن اللمسون وملكوه في ذلك اليوم ونهبوه واسروا من كان فيهِ بعد ما قلوا (قتلوا) منهُ جماعة ويسَّر الله بفتحه وسهَّله على المسلمين بما لم يكون (لم يكن) في حسابهم وهدموا من الحصن اعلاه ثمَّ قصدنا الى جهة الباف) فلم يوافقنا الريح

فقصدنا دمياط وفارقنا قبرس نهـار الاحد خامس شوال فلم نقدر على الدخول الى دمياط لعدم موافقة الريح فتوجهنا الى الطينة فوصلناها نهار الجمعة عاشر شوَّال واقمنا بها حتى رجع جواب السلطان . فلمَّا حضر جواب السلطان ثم حضر رؤساء السلطان وتسلَّموا منَّا المراكب توجَّهنا من الطينة ليلة الاربعاء تاسع عشرين (وعشرين) شوَّال وثاني عشر ايلول ودخلنا الى القاهرة الظهر من نهار السبت ثاني (ذي) القعدة نهار عيد الصَليب وَوقفتُ مع الامراء الذين كانوا في قبرس للسلطان فانعم على كل منهم بحسبه وكان انعامهُ عليَّ مابى (مائتي) دينار ذَهب وخلعة وانعم عليَّ ايضًا الامير اركماس الطاهري (الظاهري) وهو دوادار كبير وانزلني عندهُ في بيتهِ ورتَّبَ لي كل يوم سماطًا بكرةً والعصر . وليلة السفر أعطاني حِجرةً عربيَّة وقباء سنجاب من ملابسهِ

ونهار الاثنين رابع ذي القعدة من السنة المذكورة قتـل سيف الدين ابو بكر بن الحمراء المعروف بشعث كان قد توَّجه في التعميرة الى قبرس وعاد الى القاهرة قتله محمَّد بن مخيلد المعروف بكمشبغا قلته (قتلَهُ) بتار (بثأر) ابيه واخيه وجدّهِ وبني عمهِ وكان قد وقف للسلطان وساعده

القاضي عبد الباسط واعطاه عدّة (128ʳ) جهات من جهات بيروت والغالب عليها من جهات امراء الغرب ومن جهات البراجة وكان قد اضمر المعاندة فلقّاه الله نيّتهُ والجهات التي كان احدها (اخذها) جعلها بدرك البرج الذي امر السلطان بعمارتهِ في بيروت . ثم بعد ذلك بعدّة كمّلتُ عمارتهُ بمرسوم السلطان لِما انعم عليَّ به ولم يُكتَب للشعث بالجهات المذكورة منشور. وانّما نهار انعم عليهِ بذلك اصبح ثاني غدهِ قُتل (مقتولًا) بين القصرين مكان (بالمكان) الذي تضرب فيهِ القضاة اعناق الذين يوجبون عليهم القتل فسبحان الله الفعّال لِما يريد وهو احكم الحاكمين

واقمت بمصر الى بعد صلوة الجمعة ثامن (ذي) القعدة من السنة المذكورة وسافرنا مع الامير بلنان (بلبان) المحمودي (١ ودخلنا دمشق بكرة نهار الاربعاء رابع عشرين (وعشرين ذي) القعدة الشهر المذكور. فلما وصلت الى دمشق سمعت بما فعلهُ امير حاج اخو الشعث المذكور من نزوله الى بيروت عند الصبح على غفلة وكبسهِ على الامير عز الدين صدقة بن امير الغرب متولي بيروت وقتل من جماعته استاداره (مع) نفر. ونجا المذكور بنفسهِ بعد ما احتاطت الاعداء به ولم يقدّرهم الله عليه. ثم ضرب الدهر بجريانهِ وقدّر الله فيما بعد ذلك ان راس امير حاج المذكور قُطع على يد علاء الدين عليّ بن الحنش (الجيش) وارسله الى نائب الشام فارسله نائب الشام الى عزّ الدين المذكور الى بيروت

اقمت بدمشق الى نهار الخميس عشرين (ذي) الحجة من السنة المذكورة (و) سافرت الى البلاد على وادي التَّيم وحدنا عن البقاع حدرًا (حذرًا) من (128ᵛ) امير حاج المذكور فلما جزنا على قرية صغبن (صغبين) كان امير حاج المذكور قد حسب حساب مرورنا على درب صعبين (صغبين) فوقف لنا فيها ولم يجسر على الظهور علينا لكثرة من كان معنا من جماعة وادي التَّيم. وكان قد حضر الى فوق صغبين جماعة كثيرة من الشوف للاقاتنا حتى خاف مَن بصغبين من اجتماع الناس حولها ولم اعلم باحوال امير حاج واقامتهِ بصغبين الّا فيما بعد . ثمَّ وصلنا الى اعبيه نهار الثلثاء خامس عشرين (وعشرين ذي) الحجة الشهر المذكور فاقمنا في البلاد ايام (ايّامًا)

ثم ورد مرسوم السلطان بعمارة حمّالتين كبار (كبيرتين) في بيروت. ثم حضر مرسوم السلطان ان يكون شعبان اليعموري احد الحجّاب بدمسى (بدمشق) ماسرًا (مباشرًا) على عمارتهما. ثم بعد ذلك حضر من مصر تغري ورمش زردكاش السلطان بالحث على سرعة عمارتهما واحضارها الى ثغر دمياط ببحريّة السواحل ويُستخدم لهما رجال مُقاتلة ايضًا. فلما قرب كمالها تواترت مراسيم

١) وجاء في الهامش : وزرنا في طريقنا القدس الشريف في نهار الثلثاء تاسع عشر ذي القعدة من السنة المذكورة

السلطان بالحث على سرعة حضورها فاجهدوا الامر على تتمة احدها (احداهما) وردّوا الصنّاع اليها فنزولهــا (فنزّلوها) الى البحر

وسافرتُ فيها مع تغري ورمش الزردكاش ومعنــا نيّف عن ثلثمائة رجل بحريّة ومُقاتلة منهم عشرين (عشرون نفرا) معي على جهة امراء الغرب وتوجهنا الى جهة دمياط في اوائل شهر شعبان سنة تسع وعشرين وثمان مائة (١٤٢٦ م)

فلمّا وصلنا الى الطينة رجع الريح غربي (غربيًا) فصعب الوصول الى دمياط وكان قبــل ذلك قد جهز السلطان عيّن (وعيّن) من كل مملكة عدة (129[r]) امراء منهم مقدمين (مقدمو) الوف وطبلخانات وعشراوات وعيّن على باقي الامراء عدة مماليــك كلٌّ منهم بحسبهِ وعيّن ايضاً على النّواب عدّة مماليك مع رؤوس نُوَب يحكم عليهم ورسم ان يكون نزول الجميع في البحر من مصر ليتوجّهوا مع عسكر مصر الى قبرس في المراكب التي عُمرت في السنة الخالية . وعيّن السلطان من امراء مصر عدّة امراء منهم اربع (اربعة) مقدمين (مقدّمو) الوف والبــاقي طبلخانات وعشراوات . وعيّن من المماليك السلطانيّة جماعةً كثيرة . ولمّا وصل الى مصر العسكر من المالك الشاميّة والحلبيّة والطرابلسيّة والحمويّة والصفدية وهم الذي (الذين) عيّنهم انضمّوا الى العسكر المصري ونزلوا جميعًا من فم رشيد . فتكسر من الحمالات في فم رشيد ثلاثة (ثلاث) فاثنا (فثنى) السلطان عزمهُ عن توجه التعميرة الى قبرس ورسم بعودهم . ثم جدّد عزم ثاني (عزماً ثانياً) وجهز شرباش قاشوق على الهجُن باستمرارهم على الدخول الى قبرس

وكانوا في انتظار وصول حمّالة بيروت والريح مضادٌ لها فتعوّضوا بمراكب من النيل ومسكوا من اسكندريّة مراكب للفرنج وتوجّهوا الى قبرس في اواخر شهر شعبان الشهر المذكور

ثم وصلنا نحن الى دمياط بالحمّالة في العشر الاخر من الشهر المذكور بعد صعوبة ومشقّة من مضادّة الريح وهيجان البحر وتفتّحت اجناب الحمّالة واعتارت (واعتازت) الاصلاح ولم يقدّر الله لنــا بلحوق التعميرة الى فم رشيد . فطلعتُ من دمياط الى مصر واقمتُ بهــا واصرفتُ من كان معي

وامّا التعميرة المنصورة فوصلت الى قبرس في اوائل شهر رمضــان من السنة المذكورة (129[v]) وشنّوا الغارات بارضهــا واخذوا حصن اللمسون كالمرة الاولى فثم (ثمّ) ان المسلمين نزلوا بمكان كان قد حضر بالقرب منهُ متملك قبرس من غير علمٍ لكل منهما بذلك بل كان ذلك مصادفة قدّرها الله

وكان الماء في مكان متملك قبرس قليــل (قليلًا) فانفرق من عسكره جانب الى مكان

اخر فيهِ ماء . فلمـا شعروا (شعر) المسلمون بالعسكر المذكور لم يعرفوا انهُ الملك وصنوه (وظنوه) انهُ فرقة من عسكره فقصدوه (فقصده ُ) المسلمون واقتتلا الفريقين (واقتتل الفريقان) قبل انضمام مـا انفرق من عسكر الملك عليهِ فانتصروا (فانتصر) المسلمون عليهم ومسكوا الملك وقتلوا اخوه (اخاه ُ) في الحرب واستولوا على جزيرة قبرس فطلعوا الى مدينة الافقسيّة وهي كرسي مملكة قبرس فأحرقوا دار الملك وبعض اماكن من دورها وخربوا قرايا كثيرة ووقع في ايديهم من الاسرا (الاسرى) والنهب شيء كثير ولكنهم لم يقيموا في قبرس الّا ايام (اياماً) قلائل وعادوا من قبرس بعد النصف من رمضان الشهر المذكور ثم وصلوا الى دمياط قبل العيد

وكان دخولهم الى القاهرة في العشر الاول من شوّال سنة تسع وعشرين وثمـانمائة (١٤٢٦ م) وكانت القاهرة قد زُينت لسماع بشارة النصر واستمرّت الزينة الى وقت دخولهم فتزايدت الزينة وتناهت الناس فيها فكانت زينة لا رئيت (ما رؤي) مثلها على ما ذكروا (ذكر) المتقدمون في الهجرة . وكنتُ نهار دخولهم بملك قبرس واقفاً في سوق الحيل (الخيل) بمصر برسم الفرجة عليه ورأيتهم قد رتبوا جند مصر وعسكرها (130) صفين (من) صفة الدهليز الى باب القلعة ودخلوا بالملك بين الصفّين وقد ركّبوه على بغل عالي (عالٍ) والنهب والاسرا (والاسرى) تُساق قدّامهُ ومن اعلامه علمين محموله (عَلَمان محمولان) قدامهُ منكسة (منكّسَين) السنجق عند كفل فرس حاملهِ والرمح على كتف حاملهِ

وكان ذلك اليوم بمصر يوماً مشهوداً ما عُهد بمثلـهِ . فلمّاً دخل ملك قبرس (قبرس) على السلطان بوّسوه الارض عدّة مرار اولهم (اوّلها) لمّا استقبل الايوان ثمّ كلما تقدم قليلاً يبوّسوه (يبوسونهُ) الارض الى ان صار قدّام السلطان فامر السلطان بسجنهِ وان يُقيّـد بقيد (بقيد) ثقيل . ثمّ جرى معهُ اتفاق على فكاك نفسهِ بمائتي الف دينار يقوم ببعضها قبل الافراج عنهُ والبعض يحهره (يجهزهُ) اذا صار في بلاده وقرر عليهِ غير ذلك خمس الف (خمسة الاف) دينار تُحمل الى الحرمين الشريفين مكّة والمدينة

فلمّا أُفرج عنهُ خلع السلطان عليه خلعة طَرْدَوَحْش بفرو قاقم (١ وانعم عليهِ بفرس بسرج ذهب وكنبوش ذهب وامرهُ ان يدور على الامراء الكبار يسلم عليهم . ثم عند سفره خلع عليهِ

---

١) (وفي الهامش ١١ حرفهُ) : قلت وخلعة الطردوحش هي في المترلة ثاني الاطلسين والاطلس . . . وشاش بطمرتين ولكل خلعة منهما مترلة يلبسونها لاصاحب (لاصحاب) المترلة والاطلس المطرّز اعلا (اعلى) من الخلع امّا خلعة الطراز فهي عامة للناس وعظمها وصغرها فبحسب كبر الطراز وثقلهِ وامّا كاملتهُ السمور فهي خلعة اختصاص وانعام

ايضاً وتوجّه الى اسكندريّة وكان قد حضر من قبرس غرابين (غرابان) برسم اخذهِ فنزل في البحر ساعة وصولهِ الى اسكندريّة ولم ساحر (يتأخر) في البر وبوحه (وتوجّه) معهُ خاصكي متسفّرهُ وقاصد (وهو قاصد) لقبض ما تأخّر عليهِ من المال بعد ما مسكوا على المال رهينةً شخصاً فرنجي (فرنجيًا) يُعرف بابن صاحب بيروت

ثمّ رجع الخاصكي المذكور من عند صاحب قبرس وجهز صاحب قبرس لسكي (يشتكي) عليهِ فرسم السلطان بقطع (130v) خبزهِ ونفيهِ فردُّوهُ من طريق الشام بعد أن فات غزّة وكان الخاصكي المذكور اسمه يشبك قراقوش. فلمّا ابطأَ المبلغ من عند صاحب قبرس ضرب السلطان لابن صاحب بيروت بالعصيّ قدامه. ثم بعد ذلك جهز صاحب قبرس المبلغ وافرج عن ابن صاحب بيروت وخلع السلطان عليهِ خلعًا

وفي سنة احدى واربعين وثمانمائة (١٤٣٧ م) توفي الملك الاشرف برسباي نهار السبت ثالث عشرين (وعشرين ذي) الحجة من السنة المذكورة بعلّة الاستقاء (الاستسقاء) وتسلطن ولده الملك العزيز يوسف ابن برسباي فملك اربعة وسبعين يوم (يومًا) وخلعوهُ وسلطنوا الملك الظاهر جقمق ابن عبد الله الاينالي وذلك في سابع عشر شهر ربيع الاول سنة اثنين (اثنتين) واربعين وثمانمائة (١٤٣٨م). ثمّ اضطربت الملكة (المملكة) في ابتداء ولايتهِ وخرجت اعيان الملكة (المملكة) عن طاعتهِ منهم تغري وارمش نائب حلب واينال الجكمي نائب الشام والامير قرقماش بالقاهرة فقبض عليهِ جقمق وقتلهُ في شهر شعبان من هذه السنة. ثم تتبع رؤوس خواص الاشرفيّة وقتلهم عن اخرهم وتمهدت له الملكة (المملكة) وتمكن من الامر فخلع نفسهُ من السلطنة وقلّد الملك لولدهِ الملك المنصور عثمان ابن جقمق وصار لهُ الامر والنهي في حياة ابيه

وفي سنة سبعة (سبع) وخمسين وثمانمائة (١٤٥٣ م) توفي الملك الظاهر جقمق في الحادي وعشرين من المحرم وكان عادلًا شجاعًا واستمرّ ولده الملك المنصور عثمان في السلطنة الى اوائل شهر ربيع الاول من السنة المذكورة ثمّ خلعوه وتسلطن الملك الاشرف اينال

نخبة من كتاب المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي

لابي المحاسن ابن تغري بردي (نسخة باريس II, 55r)

جلوس الاشرف برسباي على تخت الملك

وفُتحت في ايامهِ قبرس في سنة ثمان وعشرين (وثمانمائة) (١٤٢٥م) ومقدم العساكر الامير جرباش الكريمي [١] حاجب الحجَّاب المعروف بقاشق وصحبتهُ عدة من الامراء وغيرهم وتوجَّهوا الى قبرس واخذوا الماغوصة ونهبوا واسروا وسبوا واحرقوا ثمَّ عادوا بعد النصر والظفر الى الديار المصريَّة . ثم جُهز عسكر آخر في سنة تسع وعشرين (١٤٢٦ م) اعظم من ذلك العسكر وعليهم من الامراء مقدمي الالوف اربعة وهم الامير اينال الجكمي امير مجلس والامير تغري بردي المحمودي رأس نوبة النوب والامير قرامرادخجا الظاهري والامير تغري برمش نائب القلعة وعدة امراء أُخر من الطبلخانات والعشرات وكثير من اعيان الخاصكيَّة وغيرهم . ووافاهم أيضًا العساكر الشاميَّة برًّا وبحرًا وساروا في يوم الجمعة ثاني شهر رجب من تسع وعشرين (١٤٢٦م) بعد ان قرَّر السلطان بان يكون مقدم العساكر البحريَّة (55v) الامير اينال الجكمي والامير قرامرادخجا وعدَّة اخر وان يكون مقدم العساكر في البرّ لما يصيرون الى جزيرة قبرس الامير تغري بردي المحمودي والامير تغري برمش وصحبتهم اكثر العسكر وركبوا بحر النيل الى ان وصلوا راس بحر الملح . فلما ارادوا السفر فيهِ هبَّت ريح باردة حصل منها اضطراب عظيم وانكسر بعض المراكب وغرق عدة من الخيول التي كانت في مراكب السفر والاغربة

وردُّوا الى الثغر لاصلاح ما تلف من المراكب وراجعوا الملك الاشرف بذلك فاغتمَّ لذلك ودعا الله سبحانهُ وتعالى وقصد الأَولياء والصالحين وامر عدّة فقهاء بقراءة سورة الانعام عدة مرار . ثم ارسل اليهم بالثغر بما يحتاجون اليهِ من الآلات والدراهم والسلاح ولا هاله ذلك بل صمّم على السفر وارسل يستحثّهم في اصلاح ما فسد من مراكبهم وفي سرعة السفر فامتثلوا ما رسم بهِ

وسافروا في امن الله الى ان وصلوا برَّ اللمسون فخرج اليها شرذمة من العسكر وقاتلوا من بها حتى أُخذت عنوة في يوم الاربعاء سابع وعشرين شعبان . وهدموها وقاتلوا من بها من المقاتلة وغنموا ثم ساروا عنها بعد إِقامتهم عليها ستة ايَّام في يوم الاحد اول شهر رمضان وقد صاروا

---

١) جرباش هو ابن عبد الكريم الأمير سيف الدين امير سلاح وحمو السلطان الملك الظاهر صار امير سلاح سنة ٨٥٣ (١٤٤٩م) في صفر واستمرَّ بها الى سنة ٨٥٧ (١٤٥٣-١٤٥٤م)

فرقتين فرقة في البرّ وفرقة في البحر حتى كانوا فيما بين اللمسون والملاحة واذا هم بجينوس بن جاك متملك قبرس قد اقبل بجموعهِ والتقى مع العساكر الاسلاميَّة. فكانت بين الفريقين حروب شديدة انجلت عن وقوعهِ في الاسر بامرٍ من عند الله يُتعجَّب منهُ ولله الحمد. وكان النصر في ساعة واحدة والعجب من كثرة جيوشهِ وقلَّة مقاتلة المسلمين لعدم اجتماعهم فانهُ جاءهم بعساكره بغتةً وكان غالب فرسان المسلمين في المراكب لم يتأهبوا للقتـــال

ولما وقع جينوس متملك قبرس في اسرهم وانهزم جيشهُ وأُسرت جماعة من فرســانهِ اكثر المسلمون من القتل والاسر ولم يُقتل من المسلمين الاعيان سوى اربعــة من الخاصكيَّة وهم السيفي تغري بردي المؤيدي الخازندار (56ʳ) وكان من الشجعان والاشكال الحسنة رحمهُ الله والسيفي قطلبوغا الخاصكي المؤيدي الصارع وكان ايضاً من الفرسان رحمهُ الله والسيفيّ اينال طار (طاز) الصارع الخاصكي والسيفي نانق اليشبكي الخاصكي وانهزم بقيَّة الفرنج. ووُجد معهم طائفة من التركمان المسلمين قد أمدَّهم بهم علي بك بن قرمان فقُتل كثير منهم

واجتمع عساكر البر والبحر من المسلمين في الملاحة يوم الاثنين ثامن رمضان وقد تسلَّم متملك قبرس الامير تغري بردي المحمودي ثم ساروا من الملاحة يوم الخميس يريدون الافقسيَّة مدينة الجزيرة ودار مملكتها فاتاهم الخبر في مسيرهم بان اربع عشرة مركبًا للفرنج قد اتت لقتالهم منها سبعة اغربة وسبعة مربعة القلاع فاقبلوا نحوهم وغنموا منهم مركبًا مربَّعًا وقتلوا من الفرنج عدة كبيرة وكان السبب في اخذ هذه المربعة من الفرنج الامير طوغــان مملوك والدي احد مقدَّمي الالوف بدمشق ثم دخلوا الافقسيَّة وهم يقتلون ويأسرون ثم عادوا الى الملاحة بعد اقامتهم بالافقسيَّة يومين وليلة فاقاموا بالملَّاحة سبعة ايَّام وهم يقيمون شعــائر الاسلام ثم ركبوا البحر عائدين بالاسرى والغنيمة وبصاحب قبرس الى ان وصلوا الى الثغور الاسلاميَّة

ثم ساروا نحو القــاهرة ودخلوها يوم الاحد سابع شهر شوَّال سنة تسع وعشرين وثمانمائة (١٤٢٦م) وتكمل من دخولهم من الغد في يوم الاثنين ونزلوا بالميدان من موردة الحيس (كذا) ثم مضوا سائرين في اليوم المذكور بمتملك قبرس والاسرى والغنــائم وقد اجتمع لرؤيتهم من الخلائق عالم لا يُحصي عددهم الَّا الله عزَّ وجلَّ ومرّوا بهم من الميدان على باب اللوق حتى خرجوا من المقس ودخلوا من باب القنطرة الى بين القصرين وشقوا قصبة القــاهرة الى باب زويلة ومضوا الى صليبة جامع ابن طولون واقبلوا من سويقة منعم الى الرملة الى القلعة من باب المدرج

وكانوا في سيرهم هذا البعيد قدَّموا الفرسان من الغزاة والمجاهدين امــام الجميع (56ᵛ) ومن وراء الفرسان الرجالة من عشران البلاد الشاميَّة ومطوّعة البلاد وزعر القــاهرة. ومن وراء

هؤلاء (هذه) الغنائم محمولة على رؤوس الرجال وظهور الخيل والبغال والحمير وفيها تاج الملك واعلامهُ وآيتهُ منكسة وخيلهُ تقاد من وراء الغنائم والاسرى من الرجال والنساء والصبيان وهم نحو الف انسان ومن وراء الجميع جينوس الملك وهو على بغلٍ مقيَّد بالحديد وأُركب معهُ اثنان من خاصتهِ . وركب الاميران اينال الجكمي امير مجلس عن يمينهِ وتغري بردي المحمودي راس نوبة النُّوب عن يسارهِ حتى وصلوا (وصل) الجميع الى القلعة

فأُنزل جينوس عن مركبهِ ثم كشف رأسهُ وخرَّ على وجههِ الى الارض فقبَّلها ثم قام ومشى الى ان دخل الى الحوش السلطاني وهو يرفل في قيودهِ وقبَّل الارض ايضًا بين يدي السلطان وكان السلطان جالسًا في المقعد على باب البحرة تجاه باب الحوش وعندهُ اكابر الدولة من الامراء والاعيان. وكان الشريف بركات بن عجلان امير مكَّة حاضرًا ورُسل ابن عثمان متملك الروم ورسل صاحب تونس من بلاد الغرب ورسل صاحب عدن وغيرهم كل هؤلاء اتفق حضورهم بالمقعد المذكور

ولقد عاينتُ جينوس المذكور لما دخل من الحوش ورأى تلك الأُبهة والعظمة أُغمي عليه واستلقى على الارض كالميت ثم افاق واعلامهُ منكسة امامهُ . وعُرضت الغنائم والاسرى على السلطان ثم قُدّم جينوس بقيوده مكشوف الرأس فخرَّ على وجههِ يعفره في التراب . ثم قام وقد أظهر من الخوف ما لا مزيد عليهِ . ثم امر السلطان بتوجّهِهِ الى منزل قد أُعِدَّ لهُ بالحوش . فكان هذا اليوم من الايام التي لم نعهد بمثلها ولا شاهدنا مثل هذا اليوم الذي عظم الله قدرَه بنصر المسلمين واعزَّ الله فيهِ دينهُ فلله الحمد على هذه النعمة

ولما كان جينوس بين يدي الملك الاشرف على تلك الهيئة المذكورة صارت دموع الاشرف تذرف وهو يلهج بحمد الله وشكرهِ . ثم ان السلطان رتَّبَ لهُ من الرواتب ما يكفيه في اليوم الى ان أطلقهُ واعاده (57r) الى ملكهِ بعد ان ضرب عليهِ الجزية واستمرَّت الى يومنا هذا

[وجاء لابي المحاسن في ترجمة جينوس ما حرفهُ . نسخة باريس (ج ٣ ص ١١) :]

(11r) جينوس بن جاك بن بيدو (بدرو) بن انطون بن جينوس الفرنجي متملك جزيرة قبرس ملكها بعد موت ابيهِ جاك في حدود سنة ثمانمائة (١٣٩٨م) واستمرَّ بها الى ان قبض عليهِ العساكر الاسلامية من قبل الملك الاشرف وقدموا بهِ الى القاهرة من جملة الاسرى حسبما ذكرناه في ترجمة الملك الاشرف برسباي مفصَّلًا واقام جينوس هذا بالقاهرة مدة ثم اعاده الملك الاشرف الى مملكتهِ بعد ان ضرب عليهِ الجزية في كل سنة الى ان توفي سنة خمس وثلاثين وثمانمائة (١٤٣٢م) وملك قبرس من بعدهِ ابنهُ جوان الى يومنا هذا وجينوس المذكور رأيتهُ بالقاهرة وكان شكلًا

طوالًا خفيف اللحية اشقرها وعنده معرفة وذوق وكان لا يعرف بلسان (باللسان) العربي شيئًا وقد استوعبنا امرهُ في ترجمة الملك الاشرف في غزوة قبرس (11[٧]) فلا حاجة لاعادة ما وقع لهُ هنا . انتهى . وجَينُوس بجيم مفتوحة وبعدها ياء آخر الحروف ساكنة ونون مضمومة وواو ثم سين مهملة . انتهى

نخبة من كتاب العيلم الزاخر في احوال الاوائل والاواخر

تأليف المولى مصطفى بن السيِّد حسن الرومي المتوفَّى منفصلًا عن قضاء حلب
سنة ٩٩٩ (١—١٥٩٠م)
عن نسخة مكتبتنا الشرقية (ص ٨٧—٨٩)

(87) (سنة ٨٢٧—١٤٢٣م) وفي هذه السنة جهَّز الاشرف الى بلاد الافرنج مركبين احدهما من بيروت والآخر من صيداء وعدَّة من فيهما ستمائة مقاتل وصحبتهم ثلاثمائة فرس فنازلوا جزيرة الماغوصة فانتهبوها واحرقوا ما بها من القرى وما بساحلها من المراكب وقدموا سالمين غانمين . وكان عدد الاسرى الفًا وستمائة نفس وكان مسيرهم في شوَّال وقدومهم في آخر ذي القعدة . . .

(سنة ٨٢٨—١٤٢٥ م) وفيها تكاملت العمارة لاجل قبرص فجهَّز الاشرف الجند وتوجَّه صحبتهم عدد كثير من المطوّعة وركب الى الساحل فعرض الجميع وسافروا الى دمياط . وكان جانوس ملك قبرص بعث بتسعة اغربة (ليمنعهم) من الدخول في البحر الملح . فلمَّا ابصروا العمارة انهزموا بغير قتال . ثمَّ سار الجميع من جهــة طرابلس فوصلوا الى الماغوصة فطلع الخيالة واكثر المشاة وضربوا خيامهم بالبرّ . وارسل صاحب الماغوصة يبذل لهم (كذا) الامان فاعطوهُ ذلك . وركبوا في الحال فداسوا من قدروا عليهِ وأوسعوهم تخريبًا وتحريقًا . وكان ذلك في رمضان واوقع الله الرعب في قلوب الذين كفروا حتى كان الثلثــة من المسلمين ينتصرون على اكثر من مائة كافر . وجاء اخو صاحب قبرص في الف فارس وثلاثة آلاف راجل فلم يقــدر ان يقدم فرجع من غير قتال

فلمَّا تمَّت لهم هذه الحالة مدَّة اربعة ايَّام في الماغوصة قصدوا المملحة واحرقوا ما مرُّوا عليها (عليهِ) الى مكان يقال لــهُ رأس العجوز فوجدوا هناك المسلمون (المسلمين) قد خرجوا من المراكب وخيَّموا هناك ثمَّ جمعوا الغنائم والاسرب (والاسرى) وركبوا المراكب فوصلوا الى اللمسون فحاصروا الحصن الذي هنــاك فاخذوهُ عنوةً وملأوا ايديهم من الغنائم والاسرب (والاسرى) واحرقوا الحصن . وكان ذلك يوم الخميس مستهلّ شوَّال (١٤٢٥م) وجُهِّز الامير حرباش (جرباش)

بالفتح . ويقال انَّ من جملة من قُتل في مدَّة نصف شهر من الفرنج خمسة آلاف ولم يُقتــل من المسلمين في هذه الغزاة الَّا ثلثة عشر نفساً (88). . .

(سنة ٨٢٩—١٤٢٦م) في سنة تسع وعشرين وثمانمائة كانت غزوة قبرص الكبرى وكان من امرها انَّ الاشرف بلغهُ انَّ جابوس ملك قبرص ارسل (الى) ملوك الافرنج يستنصر بهم على المصريين ويشكو ما جرى على بلادهِ فارسل كلٌّ منهم لهُ نجدةً وارسل ملك انكتيلان بن (ابن) اخيهِ بمراكب وفرسان. وجدَّ جابوس في عمارة المراكب والقراقر (القراقير) واعزم (وعزم) على قصد الاسكندريَّة كما انَّ اباهُ اللعين طرقها في اوائل سنة (سبعمائة و) سبع وستين (١٣٦٥ م) في زمن الاشرف شعبان بن حسين ودخلها عنوةً وانتهبها واسر منها خلائق

فامر الاشرف برسباي لمَّا بلغهُ ذلك بعمارة الاغربة والحمَّالات وجدَّ في ذلك وبذل الاموال. وكانت عدَّة العمارة مائة قطعة وزيادة . فندب من الامراء اينال الجكمي وتغري بردي المحمَّدي (المحمودي) وغيرهما للغزو وامر بان يكون اينال على من في البحر والمحموديّ على من في البرّ لا يعارض احدهما الآخر

فلمّا اجتمعت الاغربة بثغر رشيد في رجب اتَّفق ان هاجت الريح في بعض الليالي فكسرت اربع حمَّالات ومات فيهــا مائـة فرس وتسعة انفس وبلغ الاشرف ذلك فتطيَّر جماعة وثبت هو . وقال لهُ كاتب السرّ بدر الدين بن مزهر : « يا مولانا السلطان انَّ من (ما) كان اوَّلــهُ كسر يكون في آخرهِ جبر »

ثمَّ انهم ساروا متوجّهين مجتمعين مُقلعين في الرابع والعشرين من شعبــان حتى وصلوا الى اللمسون فوجدوا الحصن الذي قد خربوهُ قد عُمر وشُحن بالمقاتلة فاحاطوا بــهِ وصعد الامير يشبك وهو من الفرســان المعدودين ومن معهُ على سلَّم من خشب وتبعهم خلقٌ كثير فهزموا الافرنج وملكوا البرج الاوَّل واحاط بعض المسلمين با (كذا) وهي قرية من قبرص خارجــة عن حكم جابوس نظير الماغوصة وهي بيد البنادقة فطلبوا من المسلمين الامان فأَمنوهم فحملوا اليهم الهدايا والضيافات

ثمَّ ارسلوا رسولًا الى جابوس يدعونهُ الى الطاعة فأبى وقتل الرســول . فبلغ ذلك المسلمون (المسلمين) في مستهلّ رمضــان في شدَّة الحزن فاقتسموا قسمين النصف مع المحمودي في البرّ والنصف مع اينــال في البحر. فتمَّ اهل البرّ سائرين حتى وصلوا موضع الكيفيَّة فوجدوها خراباً ثمَّ اعتزلوا الى جبال وتلال يستطلّون (يستظلون) بالاشجار واذا بصارخ: « انَّ العدوّ هو جــاء » فركبوا مستعجلين في وهج الشمس وضعف الصوم وكثرة التعب وترامى الجمعان فاقتتل المسلمون

قتالًا حسنًا . فلمّا رأى جابوس امر عسكرهِ في إِدبار ركن الى الهرب ثمّ انّ عسكرهُ خالفوهُ وحملوا وصبروا (وصبر) لهم المسلمون واشتدّ الامر. فاتّفق انّ جابوس وقع عن فرسه فنزل اصحابهُ فركّبوهُ فوقع ثانيًا فركبوهُ . ثم كبي (كبا) بهِ الفرس فدُهشوا منهُ وانكسر عسكرهُ وولّوا الأَدبار . فرآهُ بعض الترك فاراد قتالهُ فصاح: انا الملك. فاسروهُ واستمرّ المسلمون خلف الافرنج فارشقوهم (فرشقوهم) نبلًا فلم يزالوا كذلك الى ان غربت الشمس وقيل انّ جملة من قُتل منهم في ذالك اليوم ستّة آلاف

ثمّ رجع المسلمون ونزلوا على الماء وباتوا على اهبة وقيّد معهُ ابن اخي (ملك) الكتيلان الذي جاء بنجدةٍ لهُ . فلمّا اصبحوا توجّه جماعة الى جبل الصليب فخربوهُ وكانوا يعظّمونهُ ويسمّونهُ صليب الصلبان . وصار جماعة الى جهة الملحة واخرى الى من بالمراكب يعلمونهم بالنصر والفتح

ثمّ تبادروا الى لفقرشة (لفقوسية) وهي كرسيّ المملكة . فلمّا رأى الافرنج اشتغال المسلمون (المسلمين) بالبرّ هجموا على من بالراكب . فأَرسل اينال الى المحمودي يعلمهُ وقاموا في مدافعة الكفّار ومقاتلتهم فاذا بجماعة من المسلمين قد بعثهم المحمودي فأَعلنوا بالتكبير وبادروا الى طاوع المراكب فاشتدّ القتال الى ان دخل الليل فحجز بينهم. فلمّا طلع الفجر انجاز (انحاز) الكفّار الى البحر فتقاعد المسلمون عن طردهم لعدم مساعدتهم الريح وتبعهُ (وتبعهم) اياس الجلاليّ فقطع مركبًا والقتال بينهم وكان بالمركب ثلاثمائة غير الاتباع فطلع المسلمون وملكوها وقتلوا اكثر من بها . واستمرّ المحمودي على الحصار حتى دخل المدينة هو ومن معهُ وذلك في يوم الجمعة خامس شهر رمضان ثم دخل القضر (القصر) فوجد بهِ من الامتعة ما لا يحصى فاقاموا بها صلاة الجمعة واذّنوا للجمعة على صوامع (89) الكنائس. ثمّ خرجوا يوم السبت ومعهم الغنائم الكثيرة والاسرى. فلمّا وصلوا الى المراكب اجتمعوا واحصوا عدّة الاسرى فكان خمسة آلاف وسبعمائة نفس

فلمّا وصلوا الى ساحل بولاق أُركب صاحب قبرص والدهُ (وولدهُ) وابن اخي صاحب الكتيلان على بغال عُرج وعلامتهُ منكسرة (منكّسة) امامهُ وحُملت الغنائم والاسرب (والاسرى) على الجمال والبغال وشقّوا المدينة وكان ذلك يوم الاثنين ثامن شوّال

فلما وصلوا بهِ القلعة كشف رأسهُ وكبّ على وجههِ حتى قبّل الارض عند الباب . ثمّ أُحضر بين يدي صاحب مصر فقبّل الارض مرارًا وسقط مغشيًّا عليهِ . فلمّا افاق ردّوهُ الى مكان اعتدالهِ (اعتقاله) . ثمّ أُحضر مرّة اخرى الموكب وكان قد اجتمع يومئذٍ ستّة قصّاد من الملوك لصاحب الروم وصاحب تونس. فعفّر وجههُ في التراب واستعفى السلطان عن ذنبهِ فقرّر عليهِ الاشرف

مائتي الف دينار يحمل منهـا وهو بمصر النصف ويرسل النصف اذا رجع · وأُلزم بحمل عشرين الف دينار كلّ سنة وان يقرّر عليهِ في كلّ سنــة الفي ثوب صوف ملوّن اللبس تشريفًا ومركوبًا (كذا) · وتوجّه الى الاسكندريّة فحصّل ما يطالَب بتعجيلهِ من الافرنج المقيمين بالاسكندريّة

قــال ابن حجر : وكان الافرنج اطّمعوا في بلاد المسلمين خصوصًا السواحل وطار خبر هذه الغزاة الى الآفاق وعظم بهـا قدر مصر · وضبط الغنائم الى الخزانة السلطانيّة وأُعطي للمقاتلة (المقاتلة) بعضًا منهُ (منها) بعد ان همّ الاشرف بتفريقها بينهم بالقسمة الشرعيّة

نخبة من كتاب تاريخ مصر

المشهور ببدائع الزهور في وقائع الدهور لابن اياس

(طبعة بولاق ١٣١١ ج ٢ ص ١٧–١٨)

(17) ثمّ دخلت سنة تسع وعشرين وثمانمائة (١٤٢٦م) · وفيها ارسل السلطان تجريدة الى قبرس فاعطاهُ الله تعالى النصر وفتح مدينة قبرس في تلك السنة وأُسر ملكها وجيء بـهِ الى القاهرة اسيرًا · فكان يوم دخولهِ الى القاهرة يومًا مشهودًا وزُيّنت المدينـة سبعة ايّام ودخل عسكر الفرنج وهم في زناجير وملكهم راكب وعليهِ آلة الحرب وكانت هذه النصرة على غير القياس · وفي هذه السنة كملت عمارة مدرسة السلطان وهي المدرسة الاشرفيّة التي عند سوق الورّاقين فلمّا وقعت هذه النصرة وأُسر ملك الفرنج في تلك السنة رسم السلطــان بأن تُعلّق خودة (خوذة) ملك الفرنج على باب هذه المدرسة لتكون تذكارًا لهُ وهي الى الآن معلّقة في باب هذه المدرسة

نخبة من كتاب زبدة كشف الممالك وبيــان الطرق والمسالك

لغرس الدين خليل بن شاهين الظاهري (طبعة باريس ١٨٩٣ ص ١٢٨–١٤٦)

(138) امّا الجزائر القبرصيّة فانها من اعجب الجزائر واعظم مدنها الافقسيّة بها تخت الملك · كان تعدّى على المسلمين وبغى فارسل السلطان نهاهُ عن ذلك فتكلّم بصنته (كذا) فارســل السلطان اربعة اغربة بها جيش ليكشفوا حقيقة الامر وما يعتمده ملك قبرص مع المسلمين وكان السلطان ارسل غرابًا موسوقًا هدايا الى ابن عثمان فارســل صاحب قبرص غرابين فاخذوه · فلمّا توجّهت الاغربة الاربعة قال بعضهم :

سيروا الى الاعـداء واتوا بالخبرْ   جملًا بلا شكّ يكون ولا ضررْ
لنبيــدهم بسيوفنا وجنودنا   وتصير (ونصيّر) المقتول منهم في سقَرْ

فسارت الاغربة الاربعــة الى ان وصلوا الى رأس الياق (كذا) من جزيرة قبرص فوجدوا مركبًا موسوقًا فهرب من بهِ فاخذوا ما فيهِ واحرقوهُ . ثم وصلوا الى اللمسون فوجدوا ثلاثة اغربة مجهّزة لتسير الى السواحل وتؤذين (كذا) فاخذوا ما فيها واحرقوهــا ايضًا فظهر امير اللمسون فكسروه وقتلوه واخذوا المدينة ونهبوا واحرقوا ...

ثم انهم وجدوا حصن اللمسون معنيًا (منيعًا) تطول محاصرته فعادوا الى السلطان وصحبتهم الغنائم واعلموه حقيقة الامر ثم ان السلطان امر (139) بعمارة اغربة وهي الغزوة الثانية وشرع في تحصين البلاد والسواحل ...

واماً ما كان من جانوس صاحب قبرص لمّا (فلما) بلغه ما حصل على اللمسون ارسل غرابين مشحونين بالرجال والعُدَّة الى سواحل مصر والشأم ليأخذوا من وجدوه من المسلمين فصــاروا كلما وصلوا الى ساحل وجدوا عليه حرسيَّة فجاءوا الى مكان يقال (لهُ) نهر الكلب ليأخذوا منهُ ماء فاطلقوا مدفعًا لينظروا إن كان به احد فاكن (فكمن) المسلمون الى ان طلعت الفرنج البرّ ودقّوا عليهم فمسكوا منهم جماعةً واحضروهم الى السلطان بعد ان هربت الاغربة ومن بها مجرّحين...

ثم ان العمارة تكمّلت وهي خمس قراقير وتسع عشرة غرابًا (كذا) وستّ (140) حمَّالات برسم الخيول وثلاث عشرة (كذا) خيطيًا ونزل من عُيِّن من العساكر المنصورة فيها وكان السير من طرابلس ... وكان بها من الامراء الامير جرباش قاشق والامير يشبك المشدّ والامير مراد خواخة (خجا) الشعبانيّ وكثير من الخاصّكيَّة المطوّعين وغير ذلك وكان ذلك في رجب سنة ثمان وعشرين وثمانمــائة (١٤٢٥م) واستمرّوا سائرين الى أن وصلوا الى الماغوصة فطلعت الخيَّالة وقدّامهم بعض المشاة...

فارسل امير الماغوصة قصَّاده يقال (يقول) انا مملوك السلطان والمدينة مدينته والرعيَّة رعيَّته ونسأل في الامان وعلّقوا الراية السلطانيَّة على القلعــة وارسل تقادم لها صورة ثم ان العسكر سار وكذلك المراكب واذا بجيش الفرنج اقبــل وابن اخي الملك معهم وصحبته الف خيَّال وثلاثة آلاف ماشٍ وقد صعد مكانًا عاليًا . فلمًا رأى المسلمين وقع في قلبــهِ الرعب وولَّى مدبرًا فلمّا وصلوا الى رأس العجوز وجدوا اميرًا من الفرنج ومعه جماعة جاءوا للكشف فمسكوه . ولما وصلوا الى الملّاحة اقبل اليهم تسعة اغربة وقرقورة بها نيف عن الفي مقاتل من الفرنج وابن اخي الملك الذي هرب منتظر (منتظرًا) مجيء المراكب المذكورة فلمّا رأى القلوع وقد (141) حطمت (كذا) مراكب المسلمين على مراكب الفرنج فانكسر وهرب واخذوا مركبًا من مراكب الفرنج ...

ثم ان بعض العسكر وجد عين الغزال وكان من خواصّ صاحب قبرص ومعهُ زردخاناه وهو قاصد اللمسون فمسكوه . ثم حاصروا اللمسون محاصرةً شديدة الى ان ملكوه وهو اعظم حصون

جزيرة قبرص واسروا من بهِ وقتلوا خلقًا لا يحصى . . . واخربوا البلدان واسروا اهلها وملكوا غنائم كثيرة ثم عادوا . . .

فلمّا طلعوا الى قلعة الجبل المنصورة وصحبتهم الغنائم والاسارى كان يومًا (142) مشهورًا (مشهودًا) ثم بلغ السلطان ان ملك قبرص راسل ملوك الفرنج واستنجدهم على المسير الى ثغر الاسكندرية ودمياط وبيروت وطرابلس وغير ذلك فامر السلطان بعمارة اغربة وحمّالات بجميع السواحل وابتاع قراقير حتى انها تجمعت القراقير والحمّالات والاغربة والبرصانيّات والخياطيّ والقوارب قريبًا من مائة وثمانين قطعة وعيّن من الامراء الاعيان باشين احدهما بالبرّ وهو ثغرى بردى (تغري بردي) المحموديّ والآخر بالبحر وهو اينال الجكميّ وعيّن امراء وجيشًا ضخمًا . . . وكان عسكرًا عظيمًا لا يكاد يقابَل لقوّته ثم ساروا على بركة الله الى ان وصلوا جزيرة قبرص واتوا الى الحصن المقدَّم ذكره وحاصروه الى ان اخذوه وارسلوا بريديًا الى صاحب قبرص يأمروه (يأمرونهُ) بالدخول تحت الطاعة الشريفة فأبى واحرق البريديّ واخذ في عرض عساكره وهو (وهي) ثلاثة وعشرون الف خيّال وجهّز سبعة قراقير وسبعة اغربة حتى اذا ظهر عسكر الاسلام للقائه يحطمون (يحملون) على المراكب ويأخذونها وقطع وجزم انهُ هو الغالب . فلمّا اقبلوا الى المسلمين لاقاهم المسلمون على الملك استعدادًا فحملوا على المسلمين حملة واحدة وكانوا بين غابة وشجر ففي الحال انكسروا وانهزموا وولّوا مدبرين ووقع ملكهم جانوس في القبضة وقُتل منهم ما لا يحصي عددهم الّا الله . . . (143)

وكانت هذه الوقعة في يوم الاحد مستهلّ شهر رمضان سنة تسع وعشرين وثمانمائة (١٤٢٦م) وقت الظهر وضبط من قُتل في تلك الوقعة من اهل الجزيرة ما يزيد عن ستّة آلاف نفر . ثم انهم اودعوا جانوس بمراكب المسلمين . وطلع بعض العسكر على جبل الصليب واخربوا الكنيسة واتوا بما بها من الغنائم وكذلك بالصليب وهو من ذهب عجيب من العجائب كان يتحرك من غير محرّك لما فيهِ من الصنائع . واتوا بالكيتلانيّ الذي اتا (اتى) نجدةً لصاحب قبرص

ثم ان الامير تغري بردي المحموديّ سار الى الافقسيّة وهي اعظم مدن جزيرة قبرص وبها تخت الملك فلمّا اقبل اليها وصحبهُ (صحبتهُ) فرقة من العسكر واذا باكابرها واساقفتها وقسّيسها ورهبانها معهم الانجيل وهم داعون للمسلمين وطلبوا الامان فآمنهم الامير . ثم فتحوا المدينة فدخل الامير والعسكر يوم الجمعة خامس رمضان . وصعد الامير الى قصر الملك ووجد فيهِ فرشًا ومواعين لا تكاد تحدى (144) وتصاوير عجيبة وصلبان وصلبانًا كثيرة ووُجد يرغل اذا تحرّك يخرج منهُ سائر الانغام المطربة . ثم اعلن المسلمون بالتكبير والتهليل والاذان ثم عاد الامير الى العسكر بعد ما كسبوا غنائم كثيرة . ثم انهم اقلعوا من بلاد الفرنج ووصلوا الى

الديار المصريّة وطلعت الغنائم على رؤس ثلاثة آلاف حمّال واحمال محزومة على جمال وثلاثة آلاف وستّمائة يسير (؟) وملك قبرص راكب على بغل وامراؤه ووزراؤه مقلولون (مغلولون) قدّامه واعلامه منكّسة واهل الديار المصريّة يتفرّجون عليهم الى ان وصل ملك قبرص الى حضرة السلطان الملك الاشرف . . .

ثم توجّهوا بهِ الى برج بالقلعة ثم انّ السلطان شكر الامير تغريّ بردي على فعاله وانعم عليهِ غاية الانعام (١٤٥) . . . ثم ان جانوس قرّر عليهِ جزية وسأل السلطان في العفو عنهُ وانهُ يقيم ضمان (ضماناً) بذلك فاجابه السلطان الى سؤاله

ثم انهُ اقترض من الفرنج بالممالك الاسلاميّة جملةً واقام بها والبس تشريفاً شريفاً واستقرّ نائباً عن السلطان بالجزائر القبرصيّة وتوجّه الى ملكه . وهذا (وهذه) الاتفاقيّة من غرائب الدهر

TRADUCTION

Appendice

à l'*Histoire de Beyrouth et des émirs d'Al-Ğarb* de Ṣâliḥ ibn Yaḥyâ

(118v) Lorsque vivaient mes ancêtres, distrait par les plaisirs de la jeunesse, je négligeai de les interroger sur les événements passés dans les temps des anciens. Ensuite, après leur mort, je glanai ces notices, telles que tu les vois, et je les consacre à leur mémoire. En moi, s'est ainsi réalisé le vers du poète :

« Te voilà aujourd'hui réduit à souffler sur la cendre, après avoir négligé de prendre ta part du feu ardent. »

Dieu pourtant m'a aidé à recueillir le peu que j'ai pu. Mettant tous mes soins à rendre mon récit véridique, je l'ai conduit jusqu'à l'année 840 (1436-1437). Si quelqu'un voulait donc continuer cette *Histoire*, qu'il la commence à l'année 841 : achever une bonne œuvre, dit-on, c'est mieux que de la commencer. Celui qui trouverait quelque faute dans ce que j'ai recueilli et qui la corrigerait comme il faut, Dieu se chargerait de le récompenser. A condition, comme nous l'avons dit, qu'il ne fasse ni altération ni changement, et qu'il n'incline pas vers l'esprit de parti. Quand j'écrivais ces pages, les soucis, les chagrins avaient déjà obscurci mes pensées ; or, si même les hommes sains d'esprit tombent dans l'erreur et se trompent, qu'en sera-t-il de celui dont l'intelligence s'est affaiblie et les facultés amoindries sous les coups répétés des malheurs du temps.

*
* *

Notion préliminaire

pour connaître les règnes des Sultans contemporains des événements et les noms de leurs *nâ'ibs* (1) en Syrie, ainsi que les changements de dynasties qui ont eu lieu au temps

(1) Le mot *nâ'ib*, peut se traduire par *lieutenant*, *vice-roi*, *gouverneur*, *administrateur* d'une province. Le *nâ'ib* est aussi appelé *Ṣaḥib*.

des ancêtres, cités dans la 3e catégorie, et de ceux qui les suivirent jusqu'à l'année 840 (1436-7 J.-C.), de manière à faire concorder l'époque de chacun d'entre eux avec le règne de chaque roi.

Nous avons déjà mentionné les Sultans et leurs vice-rois en Syrie, depuis la naissance de Nâṣir ad-Dîn al-Ḥosain, fils de Sa'd ad-Dîn Ḫoḍr, chef de la seconde catégorie (**119**r) jusqu'à sa mort en 751 (1350) sous le règne d'Al-Malik an-Nâṣir Ḥasan, fils d'An-Nâṣir Moḥammad, fils d'Al-Manṣoûr Qalâwoûn (il s'agit de son premier règne). Le gouverneur de Syrie était alors Itmiś an-Nâṣirî (1). Le sultan Ḥasan continua à régner et Itmiś à administrer la Syrie jusqu'à la déposition de Ḥasan, au mois de Raǵab 752 (Août 1351) et à l'élévation au trône de son frère Ṣâliḥ, fils d'An-Nâṣir Moḥammad, fils de Qalâwoûn, qui prit le nom d'Al-Malik aṣ-Ṣâliḥ. On fit venir à Damas le gouverneur d'Alep, Arḡoûn al-Kâmilî, pour lui confier le gouvernement de la Syrie à la place de Itmiś an-Nâṣirî.

Dans l'année 755 (1352), Baibaḡârous (2), gouverneur d'Alep, d'accord avec Ḏoû'l-Gâdir le Turcoman (3); Bikilmiś, *nâ'ib* de Tripoli (4); Aḥmad le *śâdd* d'Aś-Sarâbḫânâh (5), *nâ'ib* de Ṣafad, et un certain nombre d'émirs se révolta contre le sultan Al-Malik aṣ-Ṣâliḥ et poussa l'audace jusqu'à s'arroger le même pouvoir que les princes Śaïḫoun et Ṭâz (6) qui

(1) Cf. Maqrîsî et Aboû'l-Maḥâsin cités par Weil, *Gesch. d. Abbasid. in Ægypten*, I, p. 492. D'après l'Annuaire du vilayet de Syrie, celui qui administra cette province, de 748 à 752, se nommait Saif ad-Dîn al-Ḥaǵǵ Arqṭaî. Il eut pour successeur, en 752, Saif ad-Dîn Biḡâroûs, qui n'occupa ce poste qu'un an, pour céder la place à Arḡoûn al-Kâmilî.

(2) C'est le même que Biḡâroûs; on l'appelle aussi Baibaḡâ Aroûs.

(3) Weil, *op. cit.*, I, p. 493.

(4) *Ibid.*; cf. l'*Histoire d'Egypte* d'Ibn Ayâs (بدائع الزهور في واقائع الدهور), I, 195, 200.

(5) Ibn Ayâs, I, 191; mais son nom y est altéré en الشرنجاناه; à la table, on l'écrit comme dans notre auteur. On appelait śâdd (شادّ) un *intendant* ou un *inspecteur* (Quatremère, *Hist. des Mamlouks*, I, p. 110). Quant au شرابخاناه ou شربخاناه il désignait le *lieu des boissons*, où étaient gardés pour l'usage du palais tous les rafraîchissements, dont les princes orientaux font une si grande consommation (*Ibid.*, I, p. 162).

(6) Les princes Śaïḫoun ou Śaïḫou al-'Omri et Ṭâz, émir du Ḥaǵǵ aṣ-Ṣâlihî, jouèrent un rôle considérable sous Al-Malik aṣ-Ṣâliḥ et Al-Malik an-Nâṣir. Le premier jouit même de la dignité d'*atâbik* et mourut frappé de la main d'un mamloûk en 758 (1357); le second fut victime d'un rival et subit une dure captivité à Karak, puis à Alexandrie (Cf. Weil, *op. cit.*, p. 502 et l'*Histoire* d'Ibn Ayâs, *passim*, I, 188-210.

étaient les deux colonnes de l'empire Ṣâliḥite et son plus ferme appui. Cependant Arġoûn al-Kâmilî, le *nâ'ib* de Damas, ne consentit pas à les suivre dans leur révolte et s'éloigna d'eux. Les révoltés s'emparèrent de la Syrie, exercèrent le pouvoir dans les provinces, mirent le désordre au milieu des populations et réduisirent la Syrie à un état déplorable. Mais bientôt leur situation devint précaire, leur puissance s'évanouit avant l'arrivée du Sultan en Syrie et ils se débandèrent complètement. Finalement, ils furent pris et mis à mort. Quant à Arġoûn al-Kâmilî, il préféra le poste de *nâ'ib* à Alep. La Syrie resta ainsi sans gouverneur jusqu'au retour du Sultan en Egypte. Il envoya alors pour gouverner ce pays l'émir 'Alâ'ad-Dîn (1) qui y demeura longtemps.

Le second jour de Śawwâl 755 (Octobre 1354), (**119**ʳ) on déposa le sultan Al-Malik aṣ-Ṣâliḥ et l'on remit sur le trône Al-Malik an-Nâṣir Ḥasan, fils de Moḥammad. Ce fut son second règne. L'émir 'Alâ' ad-Dîn al-Mâridânî fut maintenu dans sa charge de *nâ'ib* de Syrie. Sous le règne du sultan Ḥasan, le gouverneur de la citadelle (de Damas) était Zain ad-Dîn Rabbâlah (2). Il était lié d'amitié avec l'émir du Garb Zain ad-Dîn, fils de Nâsir ad-Dîn al-Ḥosain et ils se faisaient mutuellement des cadeaux et entretenaient ensemble un commerce épistolaire.

Vers la fin de son règne, le sultan Ḥasan confia le poste de *nâ'ib* en Syrie à Baidamor al-Ḫawârizmî (3).

Cependant l'autorité du sultan Ḥasan s'étant affermie, son pouvoir en devint plus absolu. Plusieurs actes de lui inspirèrent de la crainte aux grands et au peuple. Yalboġâ al-'Omrî qui était *atâbik* du Caire (ou d'Egypte), conspira alors contre lui avec les émirs du Caire (ou d'Egypte). Le Sultan en fut informé, Yalboġâ habitait alors sous ses tentes, sur la rive occidentale du Nil. Le Sultan se porta contre lui, au mois de Rabî' al-âḫar (4) 762 (Février 1361), mais Dieu décréta la victoire en faveur de Yalboġâ. Le Sultan s'étant enfui, Yalboġâ s'empara de lui et le mit à

---

(1) On l'appelle aussi al-Mâridânî ou al-Mâridînî, de son pays d'origine Mâridîn.

(2) Nous n'avons pas retrouvé le nom de ce personnage dans les ouvrages dont nous disposons ; quant à Zain ad-Dîn, émir du Ġarb, nous renvoyons au *Târîḫ Bairoût*.

(3) *Târîḫ Bairoût*, passim.

(4) Ibn Ayâs place ces événements au mois de Ǵoumâda al-oûlâ.

mort. Il donna ensuite le pouvoir à Salâḥ ad-Dîn Moḥammad, fils d'Al-Malik al-Mouzaffar Ḥâǵǵî, fils d'An-Nâṣir Moḥammad, fils de Qalâwoûn, qui se fit appeler Al-Malik al-Manṣoûr. Yalboǵâ fit alors arrêter tous ceux qui étaient du parti du sultan Ḥasan et constitua un nouveau règne.

Quand les gouverneurs des provinces eurent appris ce qu'avait fait Yalboǵâ, ils en conçurent du dépit et s'entendirent avec Baidamor, le *nâ'ib* de Syrie, pour combattre les Egyptiens. Yalboǵâ en ayant été informé, il sortit d'Egypte avec le Sultan et les armées égyptiennes, le 1[er] jour de Ramaḍân de cette même année (Juillet 1361). A cette nouvelle, les troupes de Syrie, campées à Gaza, revinrent à Damas. Quand Yalboǵâ et le Sultan approchèrent de Damas, les émirs et un grand nombre de troupes syriennes trahirent Baidamor et se rendirent, par bandes successives, auprès de Yalboǵâ et du Sultan. Baidamor monta alors dans la citadelle (**120**[r]) de Damas avec le frère de Yalboǵâ al-Yaḥyâwî, et les émirs Manǵak et Asandamor. Des messages furent échangés entre les deux partis; les assiégés demandaient à Yalboǵâ qu'il leur désignât des endroits où ils s'établiraient. Celui-ci le leur ayant promis avec serment, ils descendirent de la citadelle. Yalboǵâ les fit alors charger de chaînes et les envoya à la prison d'Alexandrie; puis il confia de nouveau le gouvernement de Syrie à l'émir ʿAlî al- Mâridânî et s'en retourna avec le Sultan en Egypte. Après leur retour, l'émir ʿAlî envoya demander qu'on le déchargeât de la préfecture de Syrie et qu'on l'envoyât à Jérusalem. On envoya pour le remplacer en Syrie Saif ad-Dîn Qaśtamor (1).

Le 25 du mois de Śaʿbân de l'année 764 (Mai 1363), Yalboǵâ s'entendit avec les émirs, pour déposer le sultan Al-Malik al-Manṣoûr Moḥammad. On le déposa et on créa sultan à sa place Zain ad-Dîn Śaʿbân, fils d'Al-Malik al-Amǵad Ǵamâl ad-Dîn Ḥosain, fils d'An-Nâṣir Moḥammad, fils de Qalâwoûn, qui prit le nom d'Al-Malik al-Aśraf (2). Ce fut sous son

(1) On l'appelle Qaśtamor al-Manṣoûrî ; il fut tué en 771 (1370) dans une bataille contre les bédouins aux environs d'Alep, dont il devint gouverneur.

(2) On lit ici en note : « En 764 (1363), Mankali Boǵa aś-Śamsi était *nâ'ib* de Syrie : il occupa ce poste durant le règne des sultans Al-Manṣoûr Moḥammad et Al-Aśraf Śaʿbân ».

règne que le roi de Chypre prit Alexandrie (1), le vendredi 13 du mois de Moḥarram 767 (Octobre 1365). Il y eut ensuite un désaccord entre ce Yalboġâ dont nous avons parlé et les autres émirs, désaccord qui se termina par la mort de Yalboġâ. On le décapita et on traîna ignominieusement son cadavre, le 8 de Rabîʿ al-âḫar 768 (Décembre 1366).

Il y eut ensuite parmi les émirs d'Egypte de grands troubles : Al-Aśraf, de son côté, se rendit indépendant et prit comme *nâ'ib* de Syrie Mangak qui était entré dans son intimité (2).

Au mois de Śawwâl 777 (Avril 1376), le sultan Al-Malik al-Aśraf Śaʿbân marcha sur le Ḥigâz. Arrivé à la montée de Aila, son armée se révolta contre lui. Le sultan prit la fuite et s'en retourna au Caire. Il trouva que les habitants (**120v**) avait déjà nommé comme sultan son fils, l'émir ʿAlî, qui s'était fait appeler Al-Malik al-Manṣoûr. Al-Malik al-Aśraf se cacha au Caire : mais les habitants eurent connaissance de sa retraite, se saisirent de lui et le tuèrent. Son fils, l'émir ʿAlî, fut maintenu au pouvoir.

Bientôt revint Ṭaśtamor, le *dawâdâr* (3), avec l'armée qui avait accompagné Al-Aśraf sur la route du Ḥigâz. Il y eut entre eux et ceux du Caire des disputes et des luttes; la victoire resta enfin à Ṭaśtamor, le *dawâdâr*; mais ce fut une victoire suivie de nouveaux troubles. Finalement, on convint de donner à Ṭaśtamor le gouvernement de la Syrie, pour le tenir éloigné. Mais bientôt la situation devint critique en Egypte ; les émirs Barqoûq (4)

---

(1) Il s'agit de Pierre Ier de Lusignan qui s'empara d'Alexandrie de vive force, le 3 Octobre 1365 ; mais, abandonné par les siens, il fut forcé de renoncer à sa conquête.

(2) On lit en marge ce qui suit : «Un fait curieux : Al-Malik Śaʿbân devint sultan, au mois de Śaʿbân. Il eut un fils qu'il appela Ramaḍân : or, Ramaḍân, comme on sait, succède (dans l'ordre des mois lunaires) à Śaʿbân. Autre fait curieux : ce fut Al-Aśraf Ḫalil, fils de Qalâwoûn qui conquit les villes maritimes (de Syrie); la prise d'Alexandrie eut lieu sous Al-Aśraf Śaʿbân, fils de Ḥasan ; Chypre fut prise par Aśraf Barsbâî. Voilà donc trois grands événements qui se sont tous passés sous des sultans du nom d'Aśraf.

(3) Il s'agit de Ṭaśtamor al-ʿAlâi ; le titre de *dawâdâr* (دواادار ou دويدار) signifie *porte-écritoire*. Celui qui le portait était un des principaux officiers de la chancellerie du Sultan (Cf. Quatremère, I[1], p. 118) : Ṭaśtamor fut bientôt supplanté par Barqoûq et enfermé dans la prison d'Alexandrie.

(4) C'est celui qui régna plus tard sous le nom d'Al-Malik aẓ-Ẓâhir.

et Barakah (1) prirent une grande influence et les affaires en allèrent très mal, jusqu'à ce que Ṭaśtamor quitta la préfecture de Syrie et revint prendre la charge d'*atâbik* du Caire. On éloigna Qorṭaih (2) et l'on nomma pour administrer la Syrie, Aqtamor 'Abd al-Ganî, connu sous le nom d'Al-Ḥanbalî (3); mais il ne resta que fort peu de temps dans ce poste et mourut en Syrie.

Au mois de Ṣafar 783 (Avril-Mai 1381), arriva la mort du Sultan Al-Malik al-Manṣoûr émir 'Alî. On éleva au trône son frère, l'émir Ḥaǵǵ, fils de Sa'bân, qu'on appela Ḥâǵǵî et qui prit pour titre Al-Malik aṣ-Ṣâliḥ. En 84. (1382), on confia le gouvernement de Syrie à Baidamor al-Ḥouârezmî avec le consentement de Barqoûq. Il y eut ensuite, entre ce dernier et Barakah al-Ǵoûbânî, des dissensions; mais la fortune ne tarda pas à sourire à Barqoûq.

Le 9 Ramaḍân (4) 784 (Novembre 1382), fut déposé le sultan Al-Malik aṣ-Ṣâliḥ Ḥâǵǵî. Le Sultanat fut accordé à Barqoûq (5), qui se fit appeler Al-Malik aẓ-Ẓâhir, le mercredi 9 de ce mois. En 788, le Sultan fit arrêter Baidamor, le *nâ'ib* de Syrie, et le fit mourir; il nomma pour le remplacer Alṭounboǧâ al-Ǵoûbânî.

En 790 (1388), le *nâ'ib* d'Alep, Yalboǧâ an-Nâṣirî se révolta et avec lui Tamrboǧâ Minṭâś al-Afḍalî, le *nâ'ib* de Malaṭia. Ils donnèrent pour prétexte de leur révolte contre le sultan Barqoûq le meurtre de Baidamor.

En 791 (1389), la rebellion d'An-Nâṣirî et de Mintaś prit plus de consistance; l'émir des Arabes Na'îr se joignit à eux. Le sultan Barqoûq

(1) Barakah al-Ǵoubâni fut bientôt emprisonné à Alexandrie, dont le *nâ'ib* le fit assassiner en 781 (1379). Voyez l'*Hist.* d'Ibn Ayâs. I, p. 345-353.

(2) On écrit aussi قرطاي ; il avait été mamloûk de l'émir Ṭâz. Il devint dans la suite chef de la musique militaire (رأس النوبة) , puis *nâ'ib* d'Alep.

(3) L'auteur confond deux Aqtamor qui vécurent à la même époque et remplirent, à tour de rôle, la même fonction de *nâ'ib du Sultan* (نائب السلطنة) près d'Al-Malik al-Manṣoûr 'Alî. Ibn Ayâs les distingue formellement (I, p. 239): il appelle l'un Aqtamor aṣ-Ṣaḥibî, connu sous le nom de Ḥanbalî; l'autre, Aqtamor 'Abd al-Ǵânî, son prédécesseur.

(4) C'est plutôt le 19 de ce mois qu'eurent lieu les événements qu'on va lire. Cf. Weil, I, p. 542 et Ibn Ayâs, I, p. 256-257.

(5) On lit en note : « C'est Barqoûq, fils de Anas, fils de Bardabak (?) ». On le nomme souvent al-'Oṯmânî.

expédia contre les rebelles une armée égyptienne, où se trouvaient les principaux émirs d'Egypte et 500 mamloûks choisis parmi l'élite et en confia le commandement en chef à son émir-âḫoûr (1), Ǵarkas al-Ḫalîlî. En fin de compte, la victoire resta à An-Nâṣirî, à Mintâš et à Na'îr qui tuèrent Al-Ḫalîlî et un grand nombre d'émirs ; puis ils se dirigèrent vers l'Egypte, après s'être rendus maîtres des provinces et avoir confié le gouvernement de la Syrie à Ǵantamor, frère de Ṭâz.

Une année auparavant, un complot avait été ourdi contre Barqoûq : mais celui-ci avait saisi ses ennemis et les avait fait mettre à mort ; d'autres rigueurs semblables avaient précédemment eu pour résultat d'exciter contre lui la haine dans le cœur d'un grand nombre d'Egyptiens. A l'approche de l'armée d'An-Nâṣirî et de Minṭâš, une nouvelle conjuration se forma aussitôt contre le sultan Barqoûq, et la plupart des Egyptiens passèrent dans le camp d'An-Nâṣirî et de Minṭâš. Barqoûq se cacha alors au Caire, tandis qu'An-Nâṣirî et Mintâš s'emparèrent de la ville et rappelèrent au pouvoir Ḥâǵǵî fils de Ša'bân dont on changea le titre (Al-Malik aṣ-Ṣâliḥ) en Al-Malik al-Manṣoûr ; cela se passait dans les dix premiers jours de Ǵoumâdâ al-âḫira de l'année 791 (Juin 1389). Ḥâǵǵî était alors âgé de 14 ans.

Barqoûq reparut alors, Alṭounboǵâ al-Ǵoûbânî lui ayant obtenu des princes dont nous avons parlé le *amân*, avec le serment. Mintâš cependant voulut immédiatement mettre à mort Barqoûq ; mais An-Nâsirî s'y opposa, pour ne pas violer le serment ou trahir le *amân*. Il empêcha Mintâš d'exécuter son dessein, en envoyant Barqoûq à la prison de Karak et nomma gouverneur de cette ville Ḥasan al-Kaškalî qui était (121r) du même sentiment qu'An-Nâsirî. Voyant avorter ses desseins, Mintâš fut indisposé contre eux. Il feignit d'être malade. Ces deux personnages étant venus le visiter, il les fit aussitôt saisir et envoyer dans la prison d'Alexandrie. Puis il fit parvenir l'ordre de tuer Barqoûq au gouverneur de Karak. Celui-ci ne voulut pas y consentir par un secret dessein de la Providence (2).

---

(1) C'était l'intendant de toutes les écuries du Sultan. (Cf. Quatremère, I[1], p. 119).

(2) On trouvera ce récit très détaillé dans l'*Histoire* d'Ibn Ayâs, I, p. 277-283.

Ensuite Barqoûq sortit de prison et les gens de Karak prirent fait et cause pour lui. Il se dirigea vers la Syrie et beaucoup de ses mamloûks vinrent le rejoindre. Le *nâ'ib* de Gaza, Ibn Bâkîs (1), ayant voulu lui barrer le chemin, Barqoûq le vainquit, le tua et lui enleva tout ce qu'il avait avec lui. Quand il arriva à Damas, Ǵantamor, le *nâ'ib* de cette ville, vint lui livrer bataille et fut également vaincu. Barqoûq, campé à l'endroit nommé « Qoubbat Yalboğâ » (2), assiégea Damas. C'est là que vint le rejoindre Kamšboğâ al-Ḥamawî, gouverneur d'Alep, lui amenant des troupes avec des tentes et des munitions. Barqoûq, ainsi renforcé, s'affermit dans ses desseins.

Bientôt Minṭâš s'avança avec le sultan Ḥâǵǵî et les troupes d'Egypte. Un combat acharné eut lieu entre les deux partis ; le résultat fut la victoire du sultan Barqoûq (3) et la captivité du sultan Ḥâǵǵî, du Calife (4) et des Qâḍîs. Cette bataille eut lieu les derniers jours de Moḥarram ou les premiers jours de Ṣafar 792 (Janvier 1390). Minṭâš resta en Syrie, tandis que Barqoûq se rendit au Caire et s'empara du trône. Il emprisonna Ḥâǵǵî ibn Šaʿbân et fit venir des prisons d'Alexandrie les deux émirs An-Nâṣirî et Al-Ǵoûbânî, pour leur donner : à celui-ci, le gouvernement de Syrie ; à celui-là, le gouvernement d'Alep. Toutes sortes de maux fondirent alors sur la Syrie. Al-Ǵoûbânî fut tué en 79. (5) et fut remplacé par An-Nâṣirî dans la préfecture de Syrie et la guerre contre l'armée des révoltés. Le nouveau *nâ'ib* combattit Minṭâš à Damas durant plusieurs jours (**122ʳ**) ; il livra aussi bataille à Naʿîr, l'émir des Arabes, près du village de ʿAḏrâ', dans la campagne de Damas, et fut vaincu.

---

(1) Ibn Ayâs (I, 281) nomme le gouverneur de Gaza Ḥosâm ad-Dîn (Ḥosaiu) ibn Bâkîs.

(2) On l'appelle « Qobbat an-Naṣr » ou « la coupole de la victoire », au-dessus d'Aṣ-Ṣâliḥiya.

(3) D'après Ibn Ayâs (I, p. 287) le sultau Ḥâǵǵi eut d'abord la victoire ; mais, ayant été surpris quelques jours après et comme par hasard par le sultan Barqoûq, il tomba entre ses mains.

(4) Les Califes en Egypte étaient alors de simples chefs religieux, celui dont Barqoûq s'empara se nommait « Al-Mutawwakil ʿalâ Allâh Muḥammad ».

(5) Le chiffre des unités est resté en blauc, mais Alṭounboğâ Ǵoûbânî fut tué en cette année 792 (1390). Sa mort est racontée en détails dans notre Ms. الديل الزافر, p.70, à cette même date.

Malgré cela, le bruit courait qu'An-Nâṣirî était secrètement d'accord avec Minṭâś et Na'îr ; qu'ils avaient le même but et les mêmes aspirations et que la guerre qu'il leur faisait contre son gré n'était qu'une feinte et une ruse. Les troubles ne cessèrent de régner dans la population jusqu'à ce que Minṭâś fût tué et que le sultan Barqoûq, s'étant rendu en Syrie, eût mis à mort An-Nâṣirî à Alep (1). Le gouvernement de Syrie fut alors dévolu à plusieurs personnages dans un espace de temps assez court (2).

Quand Tanam (3) fut nommé *nâ'ib* de Syrie, le pays rentra enfin dans la paix ; il remplit sa charge avec zèle durant les derniers temps du règne de Barqoûq.

Le 25 Śawwâl 801 (Juillet 1399), mourut le sultan Al-Malik aẓ-Ẓâhir Barqoûq ; son fils Zain ad-Dîn Faraǵ lui succéda comme sultan et se fit appeler Al-Malik an-Nâṣir ; il n'était âgé que de 12 ans. Tanam se révolta alors en Syrie. Des divisions s'étant déclarées en Egypte, plusieurs émirs s'enfuirent en Syrie et firent cause commune avec Tanam ; les gouverneurs des provinces se joignirent aussi à Tanam et tous s'unirent pour marcher ensemble contre les Egyptiens. Le sultan Al-Malik an-Nâṣir Faraǵ ibn Barqoûq ayant réuni ses troupes d'Egypte, marcha contre Tanam, le *nâ'ib* de Syrie, et ceux qui s'étaient joints à lui. La bataille s'engagea entre les deux armées près de Ramleh, le 23 Raǵab 802 (Mars 1400). La victoire se déclara contre Tanam en faveur du Sultan qui fit prisonniers la plupart des émirs révoltés et les fit mourir. On donna à Soûdoûn, le neveu de Barqoûq, le gouvernement de la Syrie (4) ; après quoi, le Sultan s'en retourna en Egypte.

---

(1) Voir, pour les détails de cette campagne de Barqoûq, l'*Histoire* d'Ibn Ayâs, I, p. 294-295. Yalboǵâ an-Nâṣiri fut arrêté et condamné avant Minṭâś, en 793 (1391) ; ce dernier ne fut pris et exécuté qu'en 795. Ce fut l'émir Na'ir qui le trahit pour obtenir lui-même sa grâce du sultan Barqoûq.

(2) On lit en note :« Les *nâ'ibs* susdits sont Soûdoûn Bâq, Aqboǵâ (?) le dawâdâr, Kamśboǵâ et Tanam ».

(3) Nous avions lu تتم (Tatam) dans notre édition du *Târîḫ Bairoût* ; le Ms. de la Bibl. Nationale laisse beaucoup à désirer pour l'écriture des noms propres.

(4) Il fut plus tard fait prisonnier par Tamerlan et mourut en captivité en 803. Voir l'*Hist.* d'Ibn Ayâs, I, p. 340.

En 803 (1400), Tamerlan arriva en Syrie ; le sultan Al-Malik an-Nâṣir partit pour le combattre, mais il s'enfuit avant même d'avoir livré bataille (**122ᵛ**) ; cela se passait durant la dernière dizaine du mois de Ǵoumâdâ al-oûlâ 803 (Janvier 1401). Tamerlan s'empara de la Syrie, la livra au pillage, réduisit ses habitants en captivité et livra Damas aux flammes. L'histoire de Tamerlan est d'ailleurs connue. Quand il se fut retiré, on envoya d'Egypte, pour administrer la Syrie comme *nâ'ib*, l'émir Taǵrî Bardî (1). Il occupa ce poste un certain temps et eut pour successeur dans son emploi Aqboǵâ al-Hadbânî (2), connu sous le nom de Al-Ouṭroûś (le sourdaud), mais il se montra incapable dans l'exercice de ses fonctions. On transféra alors du gouvernement de Tripoli à celui de Damas le Śaiḫ Al-Maḥmoûdî, appelé aussi Al-Ḫâṣikî (3), cela grâce à l'intervention de Yaśbek le Grand (4). Il remplit avec capacité cette charge et trouva facile ce que Aqboǵâ al-Ouṭroûś avait considéré comme si ardu.

Le Caire fut ensuite le théâtre de troubles, après lesquels Al-Malik an-Nâṣir jouit de la paix, ainsi que Yaśbek le Grand et tout son parti. On mit la main ensuite sur les émirs (5) Gakam, Noûroûz al-Ḥâfizî, Soûdoûn, Ṭâz, Qânbây connu sous le nom de ʿAṭṭâs (?) (6), on les expédia par mer à Beyrouth, puis on enferma Gakam et Soûdoûn dans la prison d'Al-Marqab, Noûroûz et Qânbây dans celle d'Aṣ-Ṣalîba (7). Soûdoûn et Qânbây furent ensuite exécutés, les deux autres s'échappèrent de prison.

---

(1) Ibn Ayâs (I, p. 336) lui donne le titre de المقرّ السيفي. C'est le père du fameux historien Aboû'l-Maḥâsin, auteur de النجوم الزاهرة, édité à Leide, et du المنهل الصافي, dont nous donnerons plus loin un extrait (Cf. Juynboll : *Abu'l-Mahâsin ibn Tagri Bardi Annales*, I, p. 47). Taǵrî Bardî mourut en 815 (1412), après avoir été trois fois *nâ'ib* de Damas.

(2) Dans l'annuaire d'Alep, il est appelé : «ʿAlâ ad-Dîn Aqbiǵâ al-Ǵamâl al-Haḍiânî.

(3) C'est le même qui devint sultan.

(4) Il s'agit, pensons-nous, de Yaśbek aś-Śaʿbâni le *dawâdâr*, un des grands émirs de cette époque.

(5) Ces faits sont racontés par Ibn Ayâs, I, p. 346.

(6) Ibn Ayâs l'appelle l'émir Qânbây al-ʿAlâ'î (*ibid.*).

(7) Ce mot est à moitié effacé ; on pourrait lire, comme plus bas, Ṣaʿîdiya (صعيديّه). Ibn Ayâs écrit (I, p. 353) ce nom السعيدية.

Au mois de Doû'l-Qa da 807, Śaiḫ, Ǵakam, Noûroûz et Qarâ Yousof, poussés par l'ambition, convinrent ensemble d'aller en Egypte. Al-Malik an-Nâṣir alla au-devant d'eux, et leur offrit le combat près de Sa'îdîya. Il fut vaincu et s'enfuit dans la citadelle ; ils le poursuivirent, mais à son tour il les battit. Il s'en retournèrent en Syrie, et An-Nâṣir continua à régner en Egypte jusqu'en 808 (1405). Il eut alors une maladie qui fit craindre pour sa vie, mais il en guérit. Quelque temps après, Yaśbek et les siens se cachèrent, tandis que Sa'd ad-Dîn ibn Ǵorâb tramait une conjuration avec d'autres émirs contre la vie d'Al-Malik an-Nâṣir. Celui-ci se cacha au Caire (123r) craignant leur fureur. Ils donnèrent le trône à son frère 'Abd al-'Azîz ibn Barqoûq, qui fut nommé Al-Malik al-Manṣoûr, à la fin de Rabî' al-awwal 808 (Septembre 1405) ; mais, à la fin de Ǵoumâdâ al-âḫira de la même année (Décembre 1405), Al-Malik an-Nâṣir redevint sultan.

En 809 (1406), Al-Malik an-Nâṣir se rendit à Damas et à Alep ; Ǵakam s'étant retiré d'Alep vers Al-Bîra (1), le Sultan revint en Egypte. Alors Ǵakam se fit proclamer sultan à Alep et prit le nom d'Al-Malik al-'Adil. Soûdoûn, le *nâ'ib* de Damas , le reconnut pour souverain ; il battit monnaie et son nom fut prononcé dans les Ḫoṭbas, dans toutes les provinces syriennes. Il alla ensuite à Amid, où il fut tué la même année.

En 810 (1407), Al-Malik an-Nâṣir se rendit de nouveau en Syrie et fit arrêter Yaśbek et Ǵarkas al-Moṣâri' (le lutteur), mais ils s'échappèrent de leur captivité. Al-Malik an-Nâṣir s'en étant retourné au Caire, Śaiḫ vint occuper Damas. Or An-Nâṣir avait désigné, comme *nâ'ib* de cette ville, l'émir Noûroûz. Quand celui-ci parvint à Ba'albek, il y trouva Yaśbek et Ǵarkas, partisans de Śaiḫ, qui lui livrèrent bataille. Noûroûz les battit et les mit à mort. Alors Śaiḫ s'enfuit de Damas que Noûroûz vint occuper.

En 811 (1408), Al-Malik an-Nâṣir envoya une expédition contre Gaza, à la tête de laquelle étaient les émirs Ṭoûǵân al-Ḥasanî, Alṭounboǵâ al-'Otmânî et Soûdoûn Baqǵah . La même année, Damardâś et Baktamor Ǵalq attaquèrent Noûroûz, près de la grotte de So'aib (Jéthro),

(1) Aujourd'hui Beréjik sur l'Euphrate, appelée autrefois Zeugma.

ils le vainquirent et le mirent en fuite. La même année encore, Śaiḫ se rendit maître de la Syrie. Vers la fin de l'année 812 (1410), Al-Malik an-Nâṣir marcha de nouveau contre la Syrie, à la poursuite de Śaiḫ qu'il mit en fuite (1), mais il ne put le saisir ; Śaiḫ s'esquiva devant lui, courut au Caire (**123**v) et s'en serait emparé, si les troupes d'An-Nâṣir n'étaient revenues, durant son voyage en Palestine (2).

Au commencement de 815 (1412), Al-Malik an-Nâṣir partit encore pour combattre Śaiḫ, Noûroûz et Baktamor Galq, auxquels s'étaient joints plusieurs autres émirs qui s'étaient conjurés l'année précédente pour faire la guerre à Al-Malik an-Nâṣir. Dès que le Sultan se fut approché de Damas, les émirs prirent la fuite ; il s'élança aussitôt à leur poursuite. Les fugitifs, tournant par le chemin de la Beqâʿ (dans la Cœlésyrie), se dirigèrent vers le sud. An-Nâṣir les ayant poursuivis jusqu'au Lougoûn, ils firent volte-face et le battirent. Il s'enfuit alors à Damas, où ils vinrent l'assiéger. Il se réfugia dans la citadelle ; finalement, ils le prirent et le tuèrent.

Le 10e jour de Ṣafar de cette année (Mai 1412), ces mêmes émirs avec leur partisans décidèrent d'un commun accord d'élever au trône le Calife c'est-à-dire, le imâm Al-Moustaʿîn bi'llâh le ʿAbbâside, à la place du Sultan ; on donnerait à Śaiḫ et aux siens le gouvernement des provinces d'Egypte jusqu'à Gaza, le reste serait confié à Noûroûz et aux siens. Mais lorsque Aś-Śaiḫ fut arrivé au Caire, au bout de quelque temps, il destitua le Calife qu'il emprisonna et le califat passa en d'autres mains.

Au mois de Śa'bân de cette année (Novembre 1412), Aś-Śaiḫ se déclara sultan et se nomma Al-Malik al-Mou'ayyad. Vers la fin de Ḏoû'l-Qaʿda 816 (Février 1414), il se dirigea vers la Syrie, pour l'arracher aux mains de Noûroûz. Il arriva jusque dans la banlieue de Damas ; Noûroûz, enfermé dans la ville, ne sortit pas à sa rencontre, aussi aucun combat ne s'engagea-t-il entre eux. Il y eut seulement quelques mêlées dans les rues de la ville. Noûroûz fut finalement assiégé dans la

---

(1) شحت est le nom d'action du verbe شحت, *mettre en fuite*, qui revient à la page suivante, l. 4. Le verbe شحت appartient à l'idiome vulgaire de Syrie.

(2) C'est ainsi, croyons-nous, qu'il faut traduire l'arabe بلستين. D'ordinaire, on dit فلسطين.

citadelle, puis il tomba entre les mains d'Al-Malik al-Mou'ayyad qui ordonna de le massacrer, lui et tous les autres émirs enfermés avec lui dans la citadelle. Il chargea ensuite Qânbây du gouvernement de la Syrie.

Quelque temps après le retour du Sultan en Egypte (**124r**), Qânbây se révolta, et les *nâ'ibs* des autres provinces le suivirent. Al-Malik al-Mou'ayyad repassa en Syrie, se rendit maître des rebelles près d'Alep et les tua. Ce qui avait causé cette révolte, c'était la destitution de Qânbây de sa charge, qui avait été confiée à Alṭounbôġâ al-ʿOṯmânî. Qânbây refusa de rentrer en Egypte et se révolta ouvertement. Al-ʿOṯmâni resta à Ṣafad jusqu'à l'arrivée d'Egypte d'Al-Malik al-Mou'ayyad. Il fut ensuite *nâ'ib* de Syrie jusqu'au jour où il fut remplacé par Oqbaï (1). Celui-ci fut arrêté et remplacé à son tour par Tânî Bek Maiq, qui dut céder sa place à Ǵaqmaq.

Au mois de Moḥarram 824 (Janvier 1421), mourut le Sultan Al-Malik al-Mou'ayyad Śaiḫ. Son fils Aḥmad, mis en sa place, prit pour titre Al-Malik al-Mouẓaffar. C'était un enfant en bas âge, qui avait pour tuteur l'émir Ṭaṭar. Il y avait alors à Alep des émirs égyptiens, envoyés en expédition, à la tête desquels était Alṭounboġâ al-Qarmaśî (2), *atâbik* d'Egypte. Dès que la nouvelle de la mort d'Al-Malik al-Mou'ayyad se fut répandue, ils revinrent sur leurs pas. Yaśbek, le *nâ'ib* d'Alep, ayant marché contre eux, ils s'emparèrent de sa personne et le tuèrent. Al-Qarmaśî se présenta alors devant Damas et s'entendit avec Ǵaqmaq et Taġrî Bardî; mais la mésintelligence ne tarda pas à se déclarer entre lui et le *nâ'ib* de Syrie Ǵaqmaq qui courut s'enfermer dans la forteresse de Ṣarḫad, où il se fortifia. Quand Ṭaṭar arriva à Damas avec le petit Sultan, il fit mourir Alṭounboġâ al-Qarmaśî et quelques autres; il envoya ensuite assiéger Ǵaqmaq dans Ṣarḫad, le força à en descendre et le massacra. En même temps, il faisait arrêter plusieurs émirs qui l'avaient accompagné d'Egypte.

---

(1) Ibn Ayâs ne parle pas de sa nomination ni de celle de ses deux successeurs, probablement à cause de la courte durée de leur administration. Le dernier, cependant, est nommé incidemment (II, 11), il l'appelle Ǵaqmaq al-Arġoûnî.

(2) Notre texte porte clairement القرمشي. Ibn Ayâs (II, 13) l'appelle القرشي; mais il est difficile de voir, dans un mamloûk, un descendant des Qoraiś.

A la fin de Śaʿbân de cette même année (Août 1421), il se faisait proclamer sultan, tout en restant à Damas. Il se fit nommer Al-Malik aẓ-Ẓâhir. Ṭaṭar donna bientôt à l'*atâbik* Maiq la préfecture de Syrie et s'en retourna au Caire, après avoir ainsi tout disposé pour son règne; mais son pouvoir ne dura guère, il mourut et on créa sultan son jeune fils, qui fut nommé Al-Malik aṣ-Ṣâliḥ. Ce fut le troisième sultan de l'année. Barsbâî administrait pour Al-Mâlik aṣ-Ṣâliḥ les affaires du gouvernement, après avoir exercé sous son père la fonction de *dawâdâr*. Ce dernier lui avait recommandé (**124**v) de veiller sur l'enfant.

Mais bientôt, on fut unanimement d'avis de donner le Sultanat à Barsbâî, qui fut proclamé, le mercredi 8 Rabîʿ al-âḫar 825 (Avril 1422) vers midi, son règne fut un ornement pour son époque et les provinces trouvèrent un nouvel éclat dans son élévation au pouvoir et en reçurent un grand honneur par son administration. Il se fit nommer Al-Malik al-Aśraf. Tânî Bek Maiq fut maintenu en Syrie comme *nâʾib*; Ṭaṭar, avons-nous dit, l'avait appelé à ce poste. Après sa mort, on confia cette charge à Tânbek al-Biǵâsî (1) qui fut transféré d'Alep, où il occupait ce même poste. Puis il se révolta, quand on le destitua pour mettre à sa place Soûdoûn ʿAbd ar-Raḥmân (2), qui le battit et le fit prisonnier. Soûdoûn ʿAbd ar-Raḥmân resta dans ses fonctions jusqu'au mois de Raǵab de l'année 8 — (3). Il eut pour successeur Ǵârqaṭlî et, à sa mort, le *nâʾib* d'Alep, Qaṣroûh, auquel succéda Inâl al-Ǵakamî, lui aussi *nâʾib* d'Alep. Ce dernier demeura gouverneur de Syrie jusqu'après l'année 840 (1436). Le Sultan eut le plus heureux des règnes; la justice et la sécurité furent continuelles. N'aurait-il d'autre mérite que celui d'avoir procuré à l'Islâm la gloire de triompher des infidèles en conquérant Chypre, en emmenant son roi prisonnier et en lui accordant la vie sauve, que cela seul nous suffirait pour appeler son règne heureux.

---

(1) On peut aussi lire Nânbek, Ibn Ayâs l'appelle (II, 5, 16) جانِبك البجاسي.

(2) Dans la même *Histoire* (*ibid.*), il est appelé Ibn ʿAbd ar-Raḥmân.

(3) Les chiffres des dizaines et des unités manquent.

Histoire abrégée de la conquête de Chypre

Voici quelle fut la cause de la guerre avec le roi de Chypre (1). Un marchand de Damiette, du nom de Aḥmad ibn al-Hamîm, avait un grand navire qu'il avait chargé à Tripoli de Syrie de savon et d'autres marchandises pour une grande somme. Arrivé à l'embouchure de Damiette, un bateau corsaire des Francs de la Biscaye le rencontra, le prit et l'emmena à Chypre. Le Sultan accusa le roi de Chypre d'être de connivence avec les corsaires, bien que celui-ci fît semblant d'être en paix avec les Musulmans. (125r). En même temps, le Sultan ordonnait de construire trois bateaux de guerre, un brigantin et deux galères, et de les équiper. Ces navires furent dirigés sur Beyrouth. Le Sultan donna aussi l'ordre de leur adjoindre un brigantin qui se trouvait à Beyrouth et une galère alors à Tripoli. Cela faisait cinq navires, trois grands à 180 rames et deux plus petits à moins de 100 rames. Trois émirs d'Egypte, un autre de Tripoli et un autre de Syrie les commandaient. Ils se dirigèrent vers Chypre, dans les derniers jours de Ramaḍân de l'année 827 (Août 1424); mais un vent violent se leva, les dispersa et les força à rentrer. S'étant ensuite réunis, ils firent voile de nouveau vers Chypre, dans les premiers jours de Śawwâl (Août-Septembre 1424) de la même année ; ils s'emparèrent d'une partie de la ville appelée Al-Limsoûn (*Limisso* ou *Limassol*). L'autre partie leur résista, grâce à la forteresse située non loin de là. Ils pillèrent ce qui leur tomba sous la main et firent 25 prisonniers, hommes, femmes et enfants.

En 828 (1425), le Sultan fit construire quatre bâtiments pour transporter des chevaux, des munitions et un nombre considérable d'hommes ; en même temps, il fit équiper plusieurs bateaux de guerre grands et petits. Il donna l'ordre de tenir prêt pour les troupes de Syrie le bâtiment de transport qui se trouvait à Beyrouth, avec deux brigantins : l'un de 80, l'autre de 40 rames ; il y joignit une autre vieille galère qui

(1) Notre auteur est ici d'accord avec le récit de Léon Machéras dans sa *Chronique de Chypre* (trad. fr., p. 365-366). Celui-ci raconte que les Azpides pillaient la Syrie et allaient à Chypre, pour y vendre leur butin.

stationnait à Beyrouth. De même, il ordonna au *nâ'ib* de Tripoli d'équiper un bateau de transport, ainsi que le brigantin qui était à sa disposition.

Quand la flotte d'Egypte et les deux bâtiments de transport susdits furent prêts, un ordre du Sultan désigna l'armée qui devait prendre part à l'expédition de Chypre. Balabân al-Maḥmoûdî, *chef de mille*, en fut nommé le commandant, on lui adjoignit plusieurs émirs de Syrie et 40 mamloûks de ceux qui étaient au service de Soûdoûn ʿAbd ar-Raḥmân, le *nâ'ib* de Damas. Il ordonna ensuite aux Qâḍîs de Syrie, à l'intendant de l'armée et au secrétaire d'armer le petit brigantin, et au *nâ'ib* de Ṣafad d'équiper le second de ceux qu'ils avaient construits. On désigna ensuite pour les commander le grand émir de Ṣafad (**125r**) avec les mamloûks qui étaient à son service et le chef de sa musique militaire. De même, pour le bâtiment de transport de Tripoli, on le confia au grand émir de cette ville. Quant au vieux brigantin, on lui préposa Ibn Śahrî, le grand chancelier d'Alep. Ils étaient accompagnés tous deux d'un grand nombre d'émirs de Tripoli et d'Alep.

Le grand chef des émirs, Soûdoûn ʿAbd ar-Raḥmân, *nâ'ib* de Syrie, se rendit à Beyrouth, pour compléter l'aménagement du bâtiment de transport et attendre la flotte d'Egypte. Après une attente de 24 jours à Beyrouth, voyant qu'elle n'arrivait pas, il s'en retourna à Damas. Bientôt cependant la flotte d'Egypte parut et Soûdoûn revint de Damas à Beyrouth, où il resta deux jours.

La flotte d'Egypte était commandée par quatre émirs, Śirbâś Qâśoûq, *chef de mille*; Qarâ Mourâd Ḫoǵa, *chef de mille*; Qânṣoûh, émir de *ṭablḫânâh* (tambour) (1) et Yaśbek, le *śâdd* d'*Aś-Śurâbaḫnâh* (2) et émir de *ṭablḫânâh*. Chacun des quatre montait l'un des grands bâtiments de transport. Avec eux se trouvaient un certain nombre d'émirs, *chefs de vingt* ou *de dix*, chacun d'eux chargé des brigantins ou de simples navires.

Il arriva aussi aux princes du Garb l'ordre souverain de prendre part à l'expédition. Je partis avec eux. Je commandais le vieux brigantin qu'on avait jadis construit à Beyrouth, et que les gens de Syrie avaient autrefois monté pour aller attaquer Chypre, comme nous l'avons dit.

---

(1) Voyez pour cette dignité l'*Hist. des Mamlouks* de Quatremère (1^1, p. 129, 173).
(2) Voir plus haut p. 335, n. 5.

J'avais sous mes ordres environ une centaine d'hommes, tant marins que soldats. Ce bateau était de tous les brigantins le plus rapide dans sa marche.

Etant encore à Beyrouth, les émirs d'Egypte et le *nâ'ib* de Syrie furent d'accord pour dépêcher au roi de Chypre un messager, sur une barque (1) montée par vingt personnes, pour lui proposer la paix et l'inviter à envoyer au Sultan des cadeaux (2). Le messager devait rentrer à Tripoli. Les Egyptiens firent ensuite voile vers Tripoli ; nous-mêmes, nous les rejoignîmes le surlendemain de leur départ, qui tombait le dimanche matin 6 du mois de Ramaḍân 828 (Juillet 1425) (3), avec le bâtiment de Balabân al-Maḥmoûdî (**126r**) et les deux brigantins, celui des Qâḍîs et celui des Ṣafadites.

Nous entrâmes à Tripoli, le même dimanche à midi ; là, se trouvèrent tous les bâtiments : à savoir six bateaux de transport, dix galères ou brigantins, six qorqoûrs (4), deux grands vaisseaux de l'espèce nommée maḥroûṭ (pointue), 12 chaloupes et six petites barques (5), soit quarante (sic) voiles. Nous restâmes à Tripoli jusqu'au lundi 14 du même mois de Ramaḍân. Dans la matinée de ce jour, nous fîmes voile vers Chypre que nous aperçûmes dans la soirée du 17 Ramaḍân (6). Le vent tomba alors. Le lendemain soir vendredi, nous jetâmes l'ancre, à 30 milles d'Al-Mâġoûṣa (Famagouste). Le samedi matin, nous fîmes voile et arrivâmes à un fort rapproché d'Al-Mâġoûṣa, à l'est. Dans la matinée du dimanche, nous atterrîmes dans le voisinage d'Al-Mâġoûṣa, dont les habitants fermèrent les

(1) En arabe سأورة , on dit aussi سلارية , du grec σελλάριον.

(2) On peut lire, dans la *Chronique de Chypre* de Léon Machéras, le curieux récit de cette ambassade (trad. fr., p. 378-380).

(3) En note : « ce jour correspond au 11 Juillet de l'année syrienne ».

(4) Le قرقور était un bateau assez grand, qu'on employait autrefois comme bateau marchand. C'est le κέρκουρος des Grecs, le *cercurus* des Latins. Aujourd'hui, on nomme قرقور, en Syrie, une grande barque.

(5) Le mot arabe بنوف, qu'on peut lire نبوف , nous est inconnu.

(6) On lit en note : « Nous fûmes rejoints par l'embarcation qui avait porté le message au roi de Chypre. Elle était d'abord arrivée à Tripoli ; puis, ne nous y ayant pas rencontrés, elle nous avait suivis. Elle nous rejoignit à l'endroit dont j'ai parlé. L'envoyé nous raconta que le roi de Chypre avait incliné vers la paix, mais que son frère n'avait pas été de son avis. L'envoyé était donc revenu, sans que rien fût conclu en vue de la paix ».

portes. Les Musulmans se mirent alors à faire des incursions dans le pays, pillant (1), faisant des captifs, jusqu'au soir du mardi.

Dans la nuit du mercredi 23 Ramaḍân, nous nous rembarquâmes et marchâmes dans la direction des Salines. Cette même nuit, un certain nombre d'entre nous, au nombre de 300 ou même plus, descendirent à terre dans un endroit appelé Râs al-ʿAǵoûz (le cap de la vieille). Ils firent une incursion dans cette partie de l'île, où ils ne trouvèrent ni villages ni habitants : ils marchèrent toute la nuit dans un pays désert, plein de rochers et de montagnes, sans profit.

Enfin, nous découvrîmes l'escadre du roi de Chypre, qui se composait de douze bâtiments de guerre : quatre galères et 8 brigantins, avec un grand bateau. Nous nous rapprochâmes de la côte et reprîmes à notre bord le détachement qui était à terre, puis nous fîmes volte-face pour attaquer la flotte du roi de Chypre. Mais le vent nous était contraire, tandis que les ennemis étaient au-dessus du vent, libres de leurs mouvements, marchant à force de rames (**126**v). Nous ne pûmes les atteindre dans leur course rapide. Le lendemain jeudi, nous aperçûmes l'armée du roi à terre ; mais, étant sur mer, nous ne pûmes nous rendre compte de leur état.

Le lendemain vendredi, dans l'après-midi du 25 Ramaḍân, un peu avant d'arriver aux Salines, la susdite armée vint contre nous. Avec elle, se trouvait le frère du roi qu'on appelle le Prince Connétable (2). En même temps, la flotte du roi apparut. Avec cela, nous ne connaissions pas les forces de l'armée ennemie.

Quelques-uns des nôtres s'étaient jetés tout nus à la mer, pour gagner à la nage la terre ferme. Un corps de cavalerie des Francs se présenta pour leur barrer le passage de la côte. Or, les Francs n'ont pas l'habitude de se servir du grand arc et leurs cavaliers n'en portent jamais avec eux. Les Musulmans leur jetèrent des pierres et les obligèrent à reculer (3) ; mais, se ravisant bientôt, les Francs revinrent sur leurs pas, pour attaquer

---

(1) Le mot arabe طرش est du dialecte vulgaire ; طَوْش est actuellement plus en usage.

(2) Il s'agit d'Henri de Lusignan, prince de Galilée et frère de Janus.

(3) Nous croyons qu'il faut lire فردُّوهم , au lieu de فرموهم .

les Musulmans ; ils se jetèrent eux aussi à la mer et se mirent à nager. Cela dura un bon moment. A cette vue, les Musulmans firent débarquer un millier d'hommes parmi les plus braves ; c'étaient des émirs, des mamloûks du Sultan, ou des émirs, tous à pied ; parce qu'il était bien difficile de débarquer les chevaux ainsi à la hâte et le danger exigeait qu'on se hâtât. Ils descendirent donc promptement à pied, laissant leurs chevaux pour ne point s'attarder. On fit pour cela avancer les bateaux vers la terre, on ouvrit leurs portes et on disposa les échelles, puis l'on arriva à terre avec. les barques et les petits canots. Là, ils se mirent à combattre à pied les cavaliers francs ; ils en tuèrent un certain nombre, leur coupèrent la tête qu'ils plantèrent au sommet de leurs lances, pour que les gens des bateaux pussent les voir. Les cavaliers francs s'enfuirent ainsi devant les piétons musulmans.

Quant à nous qui étions restés à bord, nous nous approchâmes des bâtiments francs, pour lancer contre eux des projectiles. Ils nous ripostèrent. Le vent ayant alors tourné vint nous favoriser (127[r]) ; nous marchâmes vers eux à la voile ; mais ils s'enfuirent et nous ne pûmes les atteindre, à cause de la rapidité de leur marche à la rame. Nous cessâmes notre poursuite, craignant d'exposer nos troupes débarquées à terre. Nous nous rapprochâmes donc de la côte et nous rembarquâmes nos hommes sur les galères, après la victoire qu'ils avaient remportée sur les cavaliers des Francs. Les Musulmans étaient persuadés que ces cavaliers n'étaient que des hommes rassemblés à la hâte dans les villages voisins et que l'armée du roi n'était pas encore arrivée.

Le lendemain samedi, nous redescendîmes à terre, fîmes un grand nombre de prisonniers avec un butin considérable. Ayant interrogé quelques-uns de nos prisonniers sur les cavaliers mis en fuite la veille, ils nous dirent que c'était le frère du roi, le Prince Connétable, envoyé par le roi avec 700 cavaliers et 8000 fantassins. Ces derniers s'étant arrêtés dans un endroit pour prendre quelque repos, lui-même s'était avancé vers la mer. Quand les Musulmans l'eurent chassé du côté de la mer, il recula pour permettre aux fantassins de le rejoindre et revenir attaquer avec eux les Musulmans. Mais les fantassins avaient vu de loin les cavaliers s'enfuir, et, croyant à une déroute, ils se débandèrent, à leur tour, de tous

côtés. Le frère du roi, voyant l'infanterie en fuite, continua à fuir. A ce récit, les Musulmans se félicitèrent de leur triomphe et se livrèrent à la joie. Ils purent encore piller et faire des prisonniers, dont le nombre atteignit près de 700, tant grands que petits, des deux sexes ; ils prirent sept chars traînés par des bœufs et chargés d'artillerie, d'armes et de toutes sortes de munitions, préparées pour combattre les Musulmans.

Le lundi, nous dirigeâmes vers Limsoûn (Limassol) que nous atteignîmes le mercredi, dernier jour de Ramaḍân. Le lendemain était la fête (de Ramaḍân) et la nouvelle lune de Śawwâl, qui correspondait au 6 Août de l'année syrienne. Les Musulmans fondirent (127v) sur le fort de Limsoûn et s'en emparèrent ce jour-là. Ils le mirent à sac, tuèrent un certain nombre de ceux qui le gardaient, firent prisonniers le reste. Dieu permit aux Musulmans de faire cette conquête plus aisément qu'ils n'avaient espéré. Ils détruisirent la partie supérieure du fort. Nous nous dirigeâmes ensuite du côté d'Al-Bâf (1), mais le vent nous fut contraire.

Après avoir quitté Chypre, nous gagnâmes alors Damiette, le dimanche 5 Śawwâl. Mais, n'ayant pu entrer dans le port, à cause du vent contraire, nous nous rendîmes à Ṭînah (2), où nous arrivâmes le vendredi 10 Śawwâl. Nous y restâmes en rade en attendant la réponse du Sultan. Quand elle nous fut parvenue, et quand nous eûmes remis les bateaux entre les mains des intendants royaux, nous partîmes de Ṭînah, la nuit du mercredi 29 Śawwâl et 12 Septembre. Notre entrée au Caire eut lieu le samedi (3) à midi, le 2 Ḏoû'l-Qa'da, jour de la fête de la Croix (14 Septembre 1425).

Je me présentai à l'audience du Sultan avec les émirs qui avaient été à l'expédition de Chypre. Le souverain accorda des faveurs à chacun selon son rang. Pour moi, il me donna 200 dînârs en or et un habit d'honneur. De plus, l'émir Arkamâś aẓ-Ẓâhirî, le grand dawâdâr, me combla de bienfaits ; il me fit descendre chez lui dans sa maison. Il m'envoyait régulièrement

(1) Il s'agit de Paphos ou Néa Paphos, non loin de Ktema. au S.-O. de l'ile de Chypre ; ce nom a été altéré en الباق dans l'édition de Ḫalîl aẓ-Ẓâhirî, comme on le verra plus loin.

(2) Petite ville située entre Tinnîs et Faramâ.

(3) Le texte est ici fautif, il faut lire « Vendredi » ; puisque, d'après l'auteur, le mercredi correspondait au 12 Septembre.

mon repas, le matin et vers le ʿaṣr (l'après-midi). La nuit de mon départ, il me fit présent d'une jument arabe et d'un *qabâ'* (pelisse) de petit-gris (1), tiré de sa garde-robe.

Le lundi 4 Doû'l-Qaʿda. Saif ad-Dîn Aboû Bakr ibn al-Ḥamrâ', connu sous le nom de Śaʿat, fut tué. Il était de ceux qui avaient pris part à l'expédition de Chypre et était rentré au Caire. Ce fut Moḥammad ibn Moḥailid, connu sous le nom de Kamśboġâ, qui le mit à mort, pour venger son père, son frère, son aïeul et ses cousins. Il s'était présenté au Sultan et, grâce au Qâḍî ʿAbd al-Bâsiṭ (2), il en avait obtenu plusieurs (128r) terres des environs de Beyrouth, situées près des fiefs des émirs du Garb et du côté d'Al-Barâġa (3). Ses intentions (à notre égard) étaient malveillantes, Dieu l'en punit, et les terrains qui lui avaient été dévolus furent affectés à l'entretien de la garnison de la tour, que le Sultan ordonna de bâtir à Beyrouth. Quelque temps après, je terminai la construction de cette tour par l'ordre du Sultan, et pour le remercier de ses bienfaits à mon égard. Quant à Śaʿat, il n'avait obtenu du Sultan aucun rescrit qui lui reconnaissait les terres susdites comme apanage; car, dès le lendemain du jour où le Sultan lui en fit don, il fut tué entre les deux palais, à l'endroit où les juges font exécuter les condamnés. Gloire soit au Très-Haut qui fait tout comme il l'entend, c'est le plus sage d'entre les juges !

Je restai au Caire jusqu'après le vendredi 8 Doû'l-Qaʿda de la même année, puis nous fîmes route avec l'émir Balabân al-Maḥmoûdî (4) et rentrâmes à Damas, dans la matinée de mercredi 24 Doû'l-Qaʿda.

Quand j'arrivai à Damas, j'appris ce qu'avait fait l'émir Ḥâǵǵ, le frère de Śaʿat sus-mentionné ; comment il s'était rendu un matin à Beyrouth à l'improviste; avait fait une descente dans la maison du prince ʿIzz ad-Dîn Ṣadaqah, le fils de l'émir du Garb, seigneur de Beyrouth ; avait tué son

---

(1) Cf. l'article consacré par Dozy (*Vêtements des Arabes*) au قبا.

(2) Ce ʿAbd al-Bâsiṭ devint tout puissant sous Barsbâi (Ibn Ayas, II, 16). Il s'appelait ʿ*Abd ul-Bâsiṭ ibn al-Qoraśi Ḫalil* et eut pour titre المقرّ السيفي الزيني.

(3) Nous n'avons aucun renseignement sur cette localité : peut-être s'agit-il de برج البراجنة, au sud Beyrouth.

(4) En note, l'auteur ajoute : « nous visitâmes, en chemin, Jérusalem, le mardi 19 Doû'l-Qaʿda de cette même année ».

majordome et quelques individus. Heureusement le prince échappa à ses ennemis qui l'avaient déjà cerné de toutes parts, Dieu ne permettant pas qu'ils missent la main sur lui. Le temps continua cependant son cours, et il arriva un jour que la tête de l'émir Ḥâǵǵ tomba sous la main de 'Alâ ad-Dîn 'Alî ibn al-Ǵaiś (1), qui l'envoya au *nâ'ib* de Syrie ; celui-ci, à son tour, l'envoya à 'Izz ad-Dîn à Beyrouth.

Je restai à Damas jusqu'au jeudi 20 Ḏoû'l-Ḥiǵǵah de cette année, et revins dans mon pays à Wâdî 't-Taim. Nous nous détournâmes, en route, de la Beqâ' pour éviter (128v) une attaque de l'émir Ḥâǵǵ, et nous prîmes le chemin de Ṣaǧbîn. Mais celui-ci avait prévu le coup et nous attendait à Ṣaǧbîn pour nous faire un mauvais parti. Seulement, il n'osa pas se montrer, dès qu'il vit le nombre considérable des gens du Taim qui nous accompagnaient. Une foule immense était venue à notre rencontre au-dessus de Ṣaǧbîn, à tel point que les habitants de ce village en eurent peur. Pour moi, je n'eus aucune connaissance de la présense de l'émir Ḥâǵǵ à Ṣaǧbîn ; je ne le sûs qu'après. Nous arrivâmes à O'bai, le mardi 25 Ḏoû'l-Ḥiǵǵah, et nous séjournâmes quelque temps dans notre pays.

Bientôt arriva l'ordre du Sultan pour la construction de deux grands bateaux de transport à Beyrouth ; un second ordre chargeait de cette entreprise Śa'bân al-Ya'moûrî, un des chambellans de Damas. Plus tard, vinrent d'Egypte Taǧrî et Ramaś, le *zaradkâś* (2) du Sultan, pour presser le travail et emmener les bateaux à Damiette avec des marins de la côte (de Syrie). On devait aussi leur trouver des hommes d'armes. Quand les bâtiments furent prêts de s'achever, le Sultan envoya coup sur coup l'ordre de les amener au plus tôt. On redoubla d'efforts pour terminer un de ces deux navires. Les ouvriers y furent tous employés et on le lança en mer.

Je m'embarquai sur ce bâtiment, en compagnie de Taǧrî et de Ramaś, le *zaradkâś*. Nous avions à notre bord 300 hommes, marins et soldats, dont

(1) Le texte porte ابن الحنش , mais l'auteur le nomme ailleurs ابن الجيش .

(2) Ce mot manque dans les dictionnaires turcs et persans, il doit vouloir dire *armurier* ; M. P. Ravaisse, dans le زبده كشف الممالك de خليل الظاهري , p. 114, le fait dériver «du persan زرد cotte de maille et كاش altération arabe de خارجه», mais il oublie de nous expliquer le sens de خارجه .

vingt m'accompagnaient en ma qualité d'émir du Garb. Nous voguâmes vers Damiette, les premiers jours de Śa'bân 829 (Juin 1425). Arrivés à Ṭînah, le vent tourna à l'ouest et l'entrée de Damiette devint difficile.

Le Sultan avait auparavant désigné, dans chaque province, un grand nombre (129r) d'émirs, les uns *chefs de mille*, et d'autres, émirs de *ṭablḫânâh* ou de *dizaines*. Il avait imposé à d'autres émirs de fournir un certain nombre de mamloûks, chacun selon son grade. De même, il avait ordonné aux *nâ'ibs* d'envoyer plusieurs mamloûks avec des chefs de *naoubah* (1) pour les commander. Ordre avait été donné à tous de s'embarquer d'Egypte pour aller avec l'armée d'Egypte attaquer Chypre sur les bateaux construits l'année précédente. Un grand nombre d'émirs égyptiens avaient été chargés par le Sultan d'accompagner l'expédition. Quatre d'entre eux étaient des *chefs de mille*, les autres étaient des émirs de *ṭablḫânâh* et de *dizaines*. Le Sultan y avait aussi joint un grand nombre de mamloûks réservés pour son service. Quand les troupes qui avaient été désignées arrivèrent des différentes provinces de Damâs, d'Alep, de Tripoli, de Ḥamah et de Ṣafad, elles se joignirent à l'armée égyptienne et descendirent à l'embouchure de Rosette. Or, trois bâtiments de transport s'étant brisés à Rosette, le Sultan renonça à cette expédition contre Chypre et donna ordre pour qu'on s'en retournât. Mais bientôt il se ravisa et envoya Ṣirbâś Qâśoûq avec des dromadaires, pour confirmer l'expédition de Chypre.

On attendit le bâtiment de transport que nous amenions de Beyrouth et dont le vent contraire retardait l'arrivée. Finalement, on le remplaça par d'autres navires du Nil ; on y joignit quelques autres bateaux enlevés aux Francs à Alexandrie et l'on se dirigea vers Chypre, les derniers jours du même mois Śa'bân.

Pour nous, nous arrivâmes à Damiette avec notre bâtiment dans la dernière dizaine du même mois, après beaucoup de difficultés et de fatigues, à cause des vents contraires et des fureurs de la mer. Notre bateau faisant eau de toutes parts, il eut besoin de réparation. Dieu, dans ses desseins, ne voulut pas que nous rejoignîmes la flotte jusqu'à Rosette. Je sortis donc

(1) Le *naoubah* était la musique militaire (cf. P. Ravaisse, *op. citat.* p. 114).

de Damiette et me rendis au Caire, où je séjournai, après avoir congédié mes hommes.

Quant à la flotte victorieuse, elle arriva à Chypre, les premiers jours de Ramaḍân de la même année (**129v**). Les Musulmans dévastèrent l'île et prirent la forteresse de Limsoûn (Limassol) comme la première fois ; ils débarquèrent dans un endroit, près duquel se trouvait le roi de Chypre, sans que les deux armées eussent soupçonné leur voisinage mutuel. Cela arriva fortuitement par la permission de Dieu.

Le lieu où était campé le roi de Chypre manquait d'eau. Une partie de l'armée se transporta dans un autre endroit pourvu d'eau. Les Musulmans s'aperçurent alors de la présence de l'armée ennemie ; mais ils ne surent point que c'était l'armée royale ; ils l'assaillirent, croyant que c'était simplement un corps de ses troupes. La lutte s'engagea, avant que la partie de l'armée qui s'était séparée du roi eût eu le temps de le rejoindre. La victoire resta aux Musulmans qui prirent le roi, tuèrent son frère dans le combat et s'emparèrent de l'île de Chypre. Ils montèrent jusqu'à la capitale de l'île, Al-Afqosîya (Leucosie ou Nicosie), et mirent le feu au palais du roi et à quelques autres demeures. Ils saccagèrent aussi plusieurs villages et prirent un nombre considérable de captifs avec un riche butin. Mais ils restèrent à Chypre quelques jours seulement et s'en retournèrent, après la mi-Ramaḍân, à Damiette, où ils arrivèrent avant la fête.

Leur entrée au Caire eut lieu dans les dix premiers jours du mois de Śawwâl de l'année 829 (Septembre 1426). A la nouvelle de la victoire, on avait pavoisé la ville et l'ornementation dura jusqu'à leur arrivée, alors elle fut sans mesure. Les anciens disaient qu'on n'avait rien vu de pareil depuis l'Hégire. Le jour où ils emmenèrent le roi de Chypre, je me trouvais au marché des chevaux pour le voir passer. On avait disposé les soldats et l'armée d'Egypte (**130r**) sur deux rangs, depuis le quai du vestibule jusqu'à la porte de la citadelle. On fit défiler le roi au milieu des rangs, monté sur un grand mulet. Il était précédé du butin et des prisonniers. Deux de ses bannières étaient portées devant lui, le sommet renversé. L'étendard royal était porté sur la croupe d'un cheval, tandis que la lance était posée sur son épaule.
Ce jour fut un jour mémorable, tel qu'on n'en avait pas vu de pareil. Quand

le roi de Chypre se trouva en présence du Sultan, on lui fit baiser la terre plusieurs fois : tout d'abord, quand il fut devant la salle royale ; puis, à mesure qu'il faisait quelques pas, on l'obligeait à baiser terre, jusqu'à ce qu'il fût devant le Sultan. Celui-ci ordonna de le jeter en prison et de le charger de lourdes chaînes. Puis, on fit avec lui une convention : il devait se racheter au prix de 200,000 dînârs, dont il paierait une partie avant de sortir de captivité ; le reste serait payé, quand il serait dans ses Etats. On lui imposa une somme de 5000 dînârs à envoyer aux deux Ḥarams sacrés de la Mecque et de Médine.

Lorsque le roi eût été mis en liberté, le Sultan lui fit cadeau d'une robe d'honneur avec fourrure de martre (1) ; il le gratifia aussi d'un cheval avec une selle en or et une housse de même matière. Il lui ordonna d'aller visiter les principaux émirs, à tour de rôle, pour les saluer. Quand il fut sur le point de partir, le Sultan lui fit encore d'autres cadeaux. Puis il partit pour Alexandrie, sans s'attarder à terre. Deux galères, envoyées de Chypre, étaient venues le prendre ; le prince s'embarqua immédiatement dès son arrivée à Alexandrie. Un familier (2) du Sultan l'accompagna, pour être son compagnon de route et pour rapporter le reste de la rançon promise. On avait gardé en otage du paiement un Franc qu'on appelait « le fils du Prince de Beyrouth » (3).

Le familier susdit revint de chez le roi de Chypre : celui-ci avait envoyé des plaintes sur sa conduite. Le Sultan ordonna de lui retrancher (**130**v) sa solde et de l'exiler. Il avait déjà passé Gaza, quand on lui fit rebrousser chemin du côté de la Syrie. Ce familier avait nom Yaśbek Qarâqouś.

Puis, comme le complément de la rançon se faisait attendre, le Sultan fit bâtonner le fils du Prince de Beyrouth en sa présence. Quelque temps après, le roi de Chypre envoya la somme, et le fils du Prince de Beyrouth

---

(1) On trouve ici une note de l'auteur sur les vêtements d'honneur, principalement sur les étoffes de soie, appelées طردوحش , et le satin اطلس . Quatremère, (*Hist. des Mamlouks*, II[1], p. 69-70 et II[2], p. 69-79) ayant longuement parlé de ce sujet, nous y renvoyons nos lecteurs d'autant plus volontiers qu'il cite ce passage.

(2) En arabe خاصكي, de خصّ , avec la terminaison persane. Voir sur ce mot Quatremère *Hist. des Mamlouks*, I[2] , p. 158.

(3) Nous n'avons rien trouvé sur ce « Prince de Beyrouth » , ni sur son fils.

fut mis en liberté. En le congédiant, le Sultan lui donna une robe d'honneur (1).

* * *

En 841 (1438), le samedi 23 du mois Ḏoû'l Ḥiǵǵah, Al-Malik al-Aśraf Barsbâî mourut d'hydropisie (2). On proclama sultan son fils Al-Malik al-ʿAzîz Yoûsof ibn Barsbâî, qui régna 74 jours, au bout desquels il fut destitué. Le trône fut donné à Al-Malik aẓ-Ẓâhir Ǵaqmaq ibn ʿAbdallâh al-Inâlî, le 17 du mois de Rabîʿ al-awwal de l'année 842 (1438). Des troubles éclatèrent au commencement de son règne; plusieurs des grands du royaume se révoltèrent contre lui, entre autres Taǵrî et Armaś, le *nâ'ib* d'Alep, Inâl al-Ǵakamî, le *nâ'ib* de Syrie, et, au Caire, l'émir Qarqmâś, que Gaqmaq fit arrêter et tuer, au mois de Śaʿbân de cette année. Puis il poursuivit les chefs des mamloûks aśrafites et les fit tous massacrer. Alors le gouvernement lui devint aisé; il put diriger les affaires à son gré. Il se démit ensuite lui-même, et céda le trône à son fils Al-Malik al-Manṣoûr ʿOṯmân, fils de Ǵaqmaq, qui exerça le pouvoir durant la vie de son père.

En 857 (1453), le 21 du mois de Moḥarram, mourut Al-Malik aẓ-Ẓâhir Ǵaqmaq. C'était un homme juste et courageux; son fils Al-Malik al-Manṣoûr ʿOṯmân continua à occuper le trône jusqu'aux premiers jours de Rabîʿ al-awwal de la même année. On le destitua alors et le Sultanat passa aux mains d'Al-Malik al-Aśraf Inâl (fin).

* * *

Extrait

du livre de Aboû'l-Maḥâsin ibn Taǵrî Bardî, intitulé

المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي

(*Mss de la Bibl. Nationale, Fonds arabe*, n^os^ 2068-2072).

(Extrait emprunté à l'article consacré au sultan Barsbâî, vol. II, p. 55)

---

(1) Ici se termine le récit qui a trait à l'affaire de Chypre, et peut-être même l'*Histoire* de Ṣâliḥ ibn Yaḥyâ; le reste de la page semble avoir été écrit plus tard et son écriture est différente du reste de l'ouvrage. L'auteur avait, d'ailleurs, annoncé que son *Histoire* s'arrêtait à l'an 841.

(2) Le texte porte استقاء pour استسقاء.

(55r) Sous ce sultan (Barsbâî), fut conquise Chypre en [8]28 (1425). Le commandant des troupes était l'émir Ǵirbâś al-Karîmî, le chef des Chambellans (1), connu sous le nom de Qaśûq; on lui avait adjoint plusieurs émirs et d'autres personnages. Ils se rendirent à Chypre, prirent Al-Mâğoûsa (Famagouste), enlevèrent un grand butin, firent beaucoup de prisonniers, réduisirent les femmes en esclavage, promenèrent partout l'incendie et revinrent enfin victorieux en Egypte.

Le Sultan leva ensuite une autre armée, plus considérable encore, en [8]29 (1426), et mit à sa tête quatre *chefs de mille* : les émirs Inâl al-Ǵakamî, émir du Maǵlis ; Tağrî Bardî al-Maḥmoûdî, le grand chef des fanfares militaires ; Qarâ Mourâd Ḫoǧâ az-Ẓâhirî ; Tağrî Barmâś. le commandant de la citadelle, avec plusieurs émirs de *ṭablaḫânât* et de *dizaines*, ainsi qu'un bon nombre des familiers du Sultan et d'autres personnages encore. Les troupes de Syrie vinrent par terre et par mer les rejoindre.

Leur départ eut lieu le vendredi 2 du mois de Raǵab [8]29 (Avril 1426), après que le Sultan eût désigné pour commander les troupes de mer (55v) les émirs Inâl al-Ǵakamî et Qarâ Mourâd Ḫoǧâ, avec plusieurs autres, et, pour commander les troupes de terre, quand on descendrait à Chypre, les émirs Tağrî Bardî al-Maḥmoûdî et Tağrî Barmâś. Le gros de l'armée était ainsi sous les ordres de ces derniers. Ils descendirent le Nil jusqu'à l'embouchure de la mer. Mais là, au moment du départ, il s'éleva un vent froid, qui dispersa les navires et en brisa quelques-uns ; un grand nombre des chevaux qui se trouvaient dans les bateaux de transport et les brigantins furent noyés. On rentra au port, pour réparer les avaries des navires, et on alla raconter à Al-Malik al-Aśraf ce qui s'était passé. Le Sultan en fut très affligé. Il adressa ses prières au Dieu Tout-puissant, se rendit auprès des *Ouélis* et des saints personnages, ordonna à un certain nombre d'hommes, versés dans la science sacrée, de réciter la soûrate *al-in'âm* (la VIe du Coran) à plusieurs reprises. Puis

(1) Ǵirbâś était fils de l'émir Saif ad-Dîn ʿAbd al-Karîm, maître d'armes du Sultan. Il devint le gendre d'Al-Malik az-Ẓâhir et fut aussi désigné pour la charge de maître d'armes qu'il occupa de 853 à 857.

il envoya au port où se trouvait la flotte ce dont ils avaient besoin en fait d'instruments, d'argent et de munitions. Le malheur ne l'avait pas ébranlé dans son dessein ; mais il persista au contraire à commander l'expédition et envoya bientôt presser les réparations pour hâter le départ. Ses ordres furent exécutés.

Ils partirent donc à la garde de Dieu et arrivèrent jusqu'à Limsoûn (Limassol) où ils atterrirent. Un corps de troupes descendit et combattit la garnison qui gardait la ville, jusqu'à ce qu'elle fût prise de vive force, le mercredi 27 Śa'bân, et détruite. On réduisit les soldats qu'on y trouva et l'on prit un grand butin. Après avoir occupé la ville pendant six jours, nos soldats l'abandonnèrent, le dimanche premier jour de Ramaḍân (Juillet 1426). Ils se divisèrent alors en deux corps de troupes : l'un allait par terre, et l'autre par mer. Ils marchèrent de la sorte jusqu'à mi-chemin entre Limsoûn et les Salines. Or, voici que Ǵainos (Janus), fils de Jacques, le roi de Chypre, apparut tout à coup et s'avança avec ses troupes à la rencontre des Musulmans. Il y eut entre les deux armées plusieurs combats sanglants, dont le résultat final fut la captivité du roi, par un dessein tout à fait admirable du Dieu Très-Haut, à qui soit la gloire! Cette victoire fut remportée en une heure de temps, malgré le nombre considérable des soldats ennemis et le petit nombre des nôtres, qui n'avaient pas eu le temps de réunir leurs forces. Le roi de Chypre se présenta pour les combattre avec son armée, à l'improviste, alors que la plupart des cavaliers musulmans étaient encore sur les bateaux, nullement prêts pour le combat.

Quand Ǵainos, le roi de Chypre, fut fait captif, quand son armée se fut dispersée et que beaucoup de ses chevaliers eurent été fait prisonniers, les Musulmans se livrèrent au massacre et réduisirent beaucoup de monde en captivité. Parmi les Musulmans de marque et les personnages de la cour, il y en eut seulement quatre qui furent tués, à savoir : le mamloûk As-Saifî Taǵrî Bardî al-Mou'ayyadî, le *ḫâznadâr* (trésorier) (56[r]), qui comptait parmi les braves et les beaux hommes de notre armée, (que Dieu lui fasse miséricorde !) ; l'émir Saifî Qeṭlboǵâ al-Mou'ayyadî, le familier du Sultan, le lutteur, qui était aussi un de nos héros, (que Dieu lui accorde aussi sa miséricorde !) ; le Saifî Inâl Ṭaz, le lutteur et le familier ;

le Saifî Nâniq al-Yaśbekî, le familier. Le reste de l'armée des Francs prit la fuite. On trouva avec eux un corps de Turcomâns musulmans, qu'avait envoyé à leur secours 'Alî Bek ibn Qarmân. On en fit un grand massacre.

Les troupes musulmanes de terre et de mer se réunirent aux Salines, le lundi 8 du mois de Ramaḍân. Le roi de Chypre avait été remis à l'émir Taǵrî al-Maḥmoûdî. Puis ils repartirent, le jeudi, quittant les Salines, et se dirigèrent vers Al-Afqosîya (Leucosie, Nicosie), la ville principale de l'île et sa capitale. En route, ils apprirent que quatorze navires des Francs venaient pour les combattre: sept galères et sept bateaux à voiles carrées ; les Musulmans allèrent au-devant de ces bâtiments, capturèrent un bateau à voiles carrées et tuèrent un grand nombre de Francs. Celui à qui l'on doit la capture de ce bateau est l'émir Ṭoûǵân, le mamloûk de mon père et un des *chefs de mille* à Damas. Ils pénétrèrent ensuite à Al-Afqosîya, tuant tout et prenant beaucoup de prisonniers ; puis, après deux jours et une nuit passés à Al-Afqosîya, ils revinrent aux Salines, où ils passèrent encore sept jours en accomplissant ostensiblement toutes les cérémonies religieuses de l'Islâm. Enfin, ils se rembarquèrent, emportant leur butin et emmenant leurs prisonniers, et spécialement le roi de Chypre, jusqu'à ce qu'ils arrivèrent aux ports musulmans.

Ils se rendirent ensuite au Caire et y arrivèrent le dimanche 7 du mois de Śawwâl 829 (Août 1426). L'entrée solennelle ayant été fixée au lendemain lundi, ils passèrent la nuit dans le *mîdân* (place) du quartier de Ḥais (?). Au jour désigné, on conduisit le roi de Chypre, avec les prisonniers et le butin, devant un monde infini que Dieu seul peut compter, accouru pour jouir de ce spectacle. On les fit passer du Mîdân par la porte du Loûq (1), pour sortir au delà du Maqs ; puis, on les fit rentrer par la porte Al-Qanṭara, pour passer entre les deux palais et traverser toute la partie centrale du Caire jusqu'à la porte de Zawîla ; de là, ils continuèrent jusqu'au carrefour de la mosquée d'Ibn Ṭoûloûn, et revinrent par le petit marché Moun'im (2) jusqu'à Ramleh, d'où ils allèrent jusqu'à la citadelle par la porte Al-Madraǵ.

---

(1) On trouvera tous ces noms dans le *Kitâb al-Ḫiṭaṭ* de Maqrîzî.

(2) Maqrîzî (II, p. 44) le range parmi les petites rues et l'appelle زقاق منعم.

Dans ce long trajet, les cavaliers qui avaient pris part à l'expédition et les volontaires de la guerre sainte précédaient la marche (56v), puis les fantassins de Syrie qu'on appelle 'Ośrân (1) ; après eux, venaient les volontaires des différents pays et les soldats (2) du Caire. Derrière eux, on faisait défiler le butin que des hommes portaient sur leur tête, ou qui était chargé sur le dos de chevaux, de mulets et d'ânes. On y remarquait, entre autres objets, la couronne du roi, ses armes, sa bannière renversée ; puis ses chevaux, que suivaient un millier de prisonniers, hommes, femmes et enfants. Le roi Ǵainos venait après tous les autres, monté sur un mulet et chargé de fers. On avait fait monter avec lui deux de ses familiers. A ses côtés, marchaient à cheval les deux émirs Inâl al-Ǵakamî, émir du Maǵlis, à droite, et Taǧrî Bardî al-Maḥmoûdî, le grand chef de tout les orchestres militaires, à gauche. Tel fut l'ordre du cortège jusqu'à l'arrivée à la citadelle.

Alors on fit descendre Ǵainos de sa monture. Il se découvrit la tête, se prosterna jusqu'à terre et la baisa. Puis il se releva et marcha jusqu'à l'intérieur de la cour du Sultan, traînant ses fers ; là, de nouveau, il baisa la terre devant le Sultan qui était assis dans le salon, à l'entrée du bassin, en face de la porte qui donne sur la cour. Près de lui se tenaient les grands du royaume, émirs et hauts personnages. Le Śarîf Barakât ibn 'Aǵlân, l'émir de la Mecque, était présent à cette scène, ainsi que les ambassadeurs d'Ibn 'Oṯmân, roi du pays des Roûm (Caramanie), ceux du roi de Tunis dans le Maǧreb, du roi d'Aden, et d'autres encore dont la présence coïncida fortuitement avec cet événement.

Je vis moi-même le roi Ǵainos, au moment où il pénétrait par la cour, quand ses regards furent frappés de toute cette splendeur et de cette magnificence, tomber évanoui et rester étendu à terre, tout de son long, comme mort. Il revint bientôt à lui et put voir ses drapeaux renversés, le butin et les captifs exposés devant le Sultan. Lui-même fut ensuite présenté au souverain, enchaîné, la tête découverte ; il se prosterna à terre, le front

(1) Ce mot, pluriel de عشير , signifie *tribu* ; à cette époque, il désignait plus particulièrement les Druses de Syrie.

(2) Il s'agit des troupes formées dans les classes inférieures. Le mot (زعر , pl. زعران) signifie actuellement *voleurs*, *filous*, *chenapans*.

dans la poussière. Puis il se releva, après avoir donné des signes d'une crainte indicible Le Sultan donna alors l'ordre de l'emmener dans une demeure qu'on lui avait préparée dans la Cour. Ce jour-là fut le jour le plus mémorable que nous connaissions : nous n'en vîmes jamais de pareil, Dieu le glorifia par la victoire des Musulmans et le triomphe de sa religion. A lui soit tout honneur pour cette grâce !

Quand le roi Ǵainos se trouva en présence d'Al-Malik al-Aśraf, dans l'état que nous avons décrit, les larmes coulèrent des yeux du Sultan, tandis que sa langue exprimait les louanges et la reconnaissance envers Dieu. Il assigna ensuite au captif une pension qui suffisait à ses besoins journaliers, jusqu'au jour où il lui accorda la liberté et le renvoya (**57r**) dans son royaume, après lui avoir imposé un tribut que l'on verse jusqu'à ce jour.

*
* *

Notice sur le roi Janus

(Extrait du même ouvrage de Aboû'l-Maḥâsin, vol. III, p. 11)

(**11r**) Ǵainos (Janus), fils de Jacques, fils de Bîdo (Pedro ou Pierre), fils d'Antoine, fils de Ǵainos le Franc, roi de Chypre. Il devint roi de cette île après la mort de son père, Jacques, au commencement de l'année 800 (1397), et la gouverna jusqu'au jour où les armées musulmanes, envoyées par Al-Malik al-Aśraf, l'eurent fait prisonnier et l'emmenèrent avec d'autres captifs au Caire comme nous l'avons raconté en détail dans la biographie d'Al-Malik al-Aśraf Barsbâî. Ce Ǵainos resta quelque temps au Caire. Le sultan Al-Malik al-Aśraf le renvoya ensuite dans son royaume, après lui avoir imposé un tribut annuel jusqu'à sa mort, qui eut lieu en 835 (1432). Son fils Ǵuan (Jean II) lui succéda et règne encore aujourd'hui. J'ai vu au Caire le susdit Ǵainos : il était d'une haute stature ; sa barbe était légère, de couleur blonde. Il était érudit et avait du goût. Il ne savait nullement l'arabe. Comme nous avons parlé de lui longuement dans la biographie d'Al-Malik al-Aśraf, pas n'est besoin de répéter ici son histoire. Ǵainos s'écrit avec le *ǵîm* muni du *fatḥa*, suivi du *yâ'*, dernière des lettres de l'alphabet, surmonté d'un *soukoûn*, puis d'un *noûn* avec le *ḍamma*, enfin d'un *wâw* et d'un *sîn*.

*
* *

EXTRAIT

de l'*Histoire des Dynasties musulmanes*, intitulée

كتاب العيلم الزاخر في احوال الاوائل والاواخر

par le Maoulâ Mousṭafâ ibn as-Sayyid Ḥasan ar-Roûmî, Qâḍî d'Alep, mort en 999 de l'hégire (1590-1591).

(Ms. de l'Université S[t] Joseph, daté de 1008 H. (1599-1600).

(P. 87). *(Année* 827 *)*. — En cette année, Al-Aśraf envoya contre le pays des Francs deux bâtiments : l'un de Beyrouth, l'autre de Ṣaidâ, munis de 600 combattants, et de 300 chevaux. Ils envahirent l'île d'Al-Mâġoûṣa (Famagouste), la saccagèrent et brûlèrent les villages qui en dépendaient, ainsi que les navires qui s'y trouvaient sur la côte. Ils revinrent sains et saufs avec un grand butin et 1600 prisonniers de guerre. Ils étaient partis au mois de Śawwâl (Septembre 1423) et furent de retour au mois de Ḏoû'l-Qa'da (Novembre 1423)...

(Année 828 *)*. — En cette année, fut terminée la flotte destinée à l'invasion de Chypre. Al-Aśraf y envoya une armée, à laquelle se joignirent un grand nombre de volontaires. Le Sultan se transporta jusqu'au rivage (du Nil), et passa les troupes en revue. Puis la flotte partit pour Damiette. Le roi de Chypre, Ǵâboûs (Janus), avait envoyé neuf galères pour l'empêcher de passer dans la Méditerranée ; mais à peine l'eurent-elles aperçue qu'elles s'enfuirent sans combat. Nos bâtiments se dirigèrent alors dans la direction de Tripoli et arrivèrent à Mâġoûṣa (Famagouste). Les cavaliers et la plupart des fantassins descendirent à terre et y plantèrent leurs tentes. Le gouverneur d'Al-Mâġoûṣa(1) leur envoya demander l'*amân* ; ils le lui accordèrent. Ils se mirent ensuite à ravager le territoire ennemi, semant sur leur passage la ruine et l'incendie. Cela se passait au mois de Ramaḍân. Dieu jeta l'épouvante dans le cœur des infidèles au point que trois Musulmans triomphaient de plus de cent mécréants. Le frère du roi de Chypre étant venu avec 1000 cavaliers et 3000 fantassins, il ne put avancer et s'en retourna sans combat. Après quatre jours ainsi passés à Al-Mâġoûṣa, nos troupes se dirigèrent vers les Salines et promenèrent la

(1) Il s'agit des Génois qui occupaient la ville de Famagouste.

flamme jusqu'à l'endroit nommé Râs al-'Agoûz (cap de la vieille). Ils y trouvèrent les Musulmans, qui étaient descendus de leurs navires et y avaient campé. Ils réunirent le butin et les prisonniers, s'embarquèrent sur la flotte et arrivèrent jusqu'à Limsoûn (Limassol). Là, ils assiégèrent la citadelle qu'ils prirent de force, se gorgèrent de butin, firent un grand nombre de prisonniers et mirent le feu à la citadelle. Cela eut lieu le jeudi 1er jour de Śawwâl (Août 1425); on expédia l'émir Ǵirbâś pour porter (au Caire) cette heureuse nouvelle. On dit que les Francs perdirent, durant quinze jours, 5000 personnes, tandis que les Musulmans n'en perdirent que treize durant cette expédition **(p. 88)**.

(*Année* 829). — En 829 (1426), eut lieu la grande expédition contre Chypre, voici quelle en fut l'occasion. Al-Aśraf apprit que le roi de Chypre Ǵâboûs (Janus) avait demandé l'appui des rois Francs contre les Egyptiens, en leur exposant le triste état de son pays. Chacun d'eux lui envoya des secours; le roi des Catalans lui envoya même son neveu avec des navires et des chevaliers. Ǵâboûs fit aussi construire des bâtiments et des galéasses et résolut d'attaquer Alexandrie, comme l'avait fait auparavant son père le maudit (1), qui vint à l'improviste au commencement de [7]67 (1365), sous le règne d'Al-Aśraf Śa'bân ibn Ḥosain, surprit la ville, y pénétra de vive force, la saccagea et emmena nombre de gens en captivité.

Al-Malik al-Aśraf Barsbâî, ayant appris ces nouvelles, ordonna qu'on équipât des galères et des bâtiments de transport. Il pressa ce travail et y dépensa beaucoup d'argent. La flotte comptait cent unités, et plus. Il délégua comme chef de cette expédition les émirs Inâl al-Ǵakamî, Taǵrî Bardî al-Maḥmoûdî et d'autres encore : l'émir Inâl devait commander les troupes de mer, Al-Maḥmoûdî celles de terre, et chacun d'eux devait rester indépendant.

Quand les galères furent réunies au port de Rosette, au mois de Raǵab, il s'éleva, en une certaine nuit, une grosse tempête qui brisa quatre bâtiments de transport, fit périr cent chevaux et neuf personnes. A la nouvelle de ces désastres, plusieurs en tirèrent un mauvais augure, mais Al-Malik

(1) Il veut parler de la prise d'Alexandrie par Pierre I en 1365.

al-Aśraf persista dans son dessein. Son secrétaire Badr ad-Dîn ibn Mozhir le rassura en disant : « Telle entreprise, qui commence sous de fâcheux auspices, se termine par un succès. » (1)

Ils partirent ensuite tous ensemble, par corps de troupes, le 24 du mois de Śa'bân, et arrivèrent à Limsoûn (Limassol), dont la forteresse avait été réparée et munie d'une garnison. Ils la cernèrent, puis l'émir Yaśbek, un de nos plus vaillants guerriers, l'escalada sur une échelle en bois avec ses hommes ; beaucoup les suivirent. Ils mirent en fuite les Francs et s'emparèrent de la première tour. Quelques Musulmans assiégèrent... (2), qui est un village de Chypre, indépendant de l'autorité de Ǵâboûs, comme Mâǵoûṣa (Famagouste), et sous l'administration des Vénitiens. Les habitants ayant demandé l'*amân*, on le leur accorda. Ils apportèrent alors des présents et des vivres.

On envoya ensuite un messager à Ǵâboûs (Janus) l'inviter à se soumettre. Il refusa et tua le messager. Cette nouvelle parvint aux Musulmans, au commencement de Ramaḍân, et leur causa une vive douleur. Ils se divisèrent alors en deux parties : les troupes de terre, avec Al-Maḥmoûdî, et celles de mer, avec Inâl. Les premières poursuivirent leur marche jusqu'à l'endroit où on avait combattu, lors de la première expédition (3) ; ils le trouvèrent désert. Ils se retirèrent alors du côté des montagnes et des collines, s'abritant à l'ombre des arbres, quand tout à coup un cri se fit entendre : « Voici l'ennemi ! » Immédiatement ils montèrent à cheval, malgré les ardeurs du soleil, la faiblesse occasionnée par le jeûne (du Ramaḍân), et de longues fatigues. Les deux armées engagèrent la lutte et les Musulmans combattirent avec courage. Ǵâboûs, voyant ses soldats fléchir, s'enfuit ; mais ses troupes ne le suivirent pas, elles se portèrent contre les Musulmans qui leur résistèrent. La mêlée devint très chaude. Or, il arriva que Ǵâboûs, dans sa course, tomba de cheval ; ses gens mirent pied à terre pour l'aider à remonter. Etant de nouveau tombé, on

(1) Mot à mot : « ce qui commence par la casaure se termine par le recollement. »

(2) Le nom est resté en blanc.

(3) C'est ainsi que nous entendons في موضع الكيفيّة . A moins que كيفيّة ne soit un nom propre de lieu.

le remit en selle. Son cheval le renversa alors à terre : ce qui jeta ses gens dans la stupéfaction. L'armée ennemie fut bientôt vaincue et dispersée. Un Turc, ayant vu Ǵâboûs, voulut le tuer, il s'écria alors : « Je suis le roi.» On le fit prisonnier. Les Musulmans poursuivirent les Francs, les accablant de traits, jusqu'au coucher du soleil. On porte le nombre de ceux qui périrent ce jour-là jusqu'à six mille.

Les Musulmans rebroussèrent chemin après cela et campèrent non loin de l'eau, prêts à toute éventualité. Le neveu du roi des Catalans, qui était venu au secours du roi de Chypre, fut chargé de chaînes avec lui. Le lendemain, une petite troupe marcha contre la montagne de la Croix et la dévasta. Les habitants vénéraient la croix qui s'y trouvait et l'appelaient « la croix des croix ». Quelques-uns se portèrent vers les Salines, d'autres allèrent rejoindre ceux qui étaient restés sur mer pour leur annoncer leur triomphe.

Ensuite ils se hâtèrent de marcher sur Lafqarśa (Leucosie ou Nicosie), la capitale du royaume. Mais les Francs, ayant remarqué que les Musulmans étaient occupés à terre, attaquèrent les bateaux ; Inâl dépêcha un messager à Al-Maḥmoûdî pour l'en informer. Les Musulmans se mirent en devoir de repousser les mécréants et de les combattre. Bientôt un corps de troupes, envoyé par Al-Maḥmoûdî, apparut et, au cri de *Allâh Akbar* (Dieu est Grand !), aborda les bâtiments. Il s'ensuivit un combat acharné qui ne cessa que lorsque la nuit survenue eût séparé les combattants.

Le lendemain à l'aurore, les infidèles gagnèrent la haute mer. Les Musulmans, à cause du vent contraire, ne leur donnèrent pas la chasse. Pourtant Ayâs al-Ǵalâlî poursuivit un de leurs bâtiments, lui livra combat et le sépara de la flotte. Il s'y trouvait 300 soldats, outre l'équipage. Les Musulmans l'abordèrent, s'en emparèrent et tuèrent la plupart de ceux qui le montaient.

Al-Maḥmoûdî continua le siège de la ville et finit par y pénétrer avec tout son monde, le vendredi 5 du mois de Ramaḍân. Il entra ensuite dans le palais, où il trouva un nombre infini d'objets. Ce fut là qu'ils firent la prière du vendredi et chantèrent le *iḏân* au sommet des tours (**p. 89**) des églises. Ils sortirent de la ville, le samedi, avec un immense butin et des

prisonniers. Arrivés aux bateaux, ils comptèrent les captifs au nombre de 5700.

Quand on fut à Boûlâq, on fit monter le roi de Chypre, son fils et le neveu du roi des Catalans sur des mulets boiteux. Le roi était précédé de ses armes renversées. Des chameaux et des mulets portaient le butin. Ils traversèrent ainsi toute la ville, le lundi 8 du mois de Śawwâl. Quand on eût emmené le roi jusqu'à la forteresse, il se découvrit, se prosterna face contre terre et baisa le sol à l'entrée. On le présenta ensuite devant le Sultan d'Egypte et il baisa plusieurs fois la terre devant lui, puis il tomba évanoui. Quand il fut revenu à lui, on l'emmena dans un endroit où il prit quelque repos. On le fit, ensuite, comparaître de nouveau avec son cortège. Il se trouvait, à cette audience, six ambassadeurs de rois : ceux du pays des Roûm et de Tunis. Le roi courba le front dans la poussière et et demanda pardon de sa faute au Sultan, qui lui imposa une rançon de 200,000 dînârs. Une moitié serait payée avant sa libération ; l'autre, quand il serait de retour dans son pays. Il devait aussi payer annuellement 20000 dînârs et 2000 vêtements de laine. On le gratifia (1) ensuite d'un habit d'honneur et d'une monture. Il se rendit alors à Alexandrie et se procura, auprès des Francs qui s'y trouvaient, de quoi payer la première moitié de sa rançon.

Ibn Higr dit à cette occasion : « Les Francs étaient jusque-là avides de conquérir les pays musulmans, particulièrement les contrées maritimes ; mais, quand la nouvelle de cette expédition parvint aux extrémités du monde, le nom de l'Egypte acquit un grand prestige. » Quant au butin, on le remit dans les trésors du sultan Al-Malik al-Aśraf qui en donna une partie aux membres de l'expédition, selon les termes de la loi.

EXTRAIT

de l'*Histoire d'Egypte* d'Ibn Ayâs, intitulée

بدائع الزهور في وقائع الدهور

(éd. de Boûlâq, 1311 H., II, p. 17)

(P. 17) Dans l'année 829 (1426), le Sultan envoya **(p. 18)** un corps expéditionnaire à Chypre. Le Dieu Très-Haut lui accorda la victoire ; la

(1) Le texte du Ms. semble ici tronqué ; le copiste a dû sauter quelques mots ou les mal transcrire.

capitale de l'île fut prise et son roi fait prisonnier en cette même année. On l'amena captif au Caire. Le jour de son entrée dans cette ville fut un jour digne de mémoire. Le Caire fut orné durant sept jours. L'armée des Francs entra chargée de chaînes; leur roi était sur une monture, en habit de guerre. Ce fut une victoire tout à fait extraordinaire, et, comme en cette même année le Sultan terminait la construction de la *madrasa* appelée Aśrafîya, située près de la rue des Libraires, il ordonna que le casque du roi des Francs serait suspendu à la porte de cette *madrasa,* en souvenir de cet événement. On le voit encore suspendu au-dessus de la porte jusqu'à ce jour.

Extrait
du livre intitulé
زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك
par Ḫalîl ibn Śâhîn az-Ẓâhirî (1)
d'après le texte, publié, en 1894, par M. Paul Ravaisse.
Chapitre XI, p. 138-145.

(P. 138) Les îles de Chypre comptent parmi les îles les plus merveilleuses du monde. Al-Afqosîya (Nicosie) en est la capitale, où réside le roi. Il se conduisit envers les Musulmans avec injustice et violence; le Sultan lui fit des remontrances à ce sujet. Celui-ci nia la chose (2). Le Sultan envoya alors quatre galères pour connaître la vérité et s'assurer de la conduite du roi de Chypre à l'égard des Musulmans. Le Sultan avait, en effet, chargé une galère de présents pour Ibn 'Oṯmân; le roi de Chypre la fit capturer par deux de ses galères. Au départ de ces quatre bateaux, un poète dit:

> « Allez près de nos ennemis et apportez-nous des nouvelles sûres, pour dissiper tout doute et éloigner toute injustice.
>
> Avec nos glaives et nos soldats nous les détruirons et précipiterons (3) chacun de leurs morts en enfer. »

---

(1) Voir sa Notice dans la *Chrestomathie* de De Sacy.

(2) Le texte porte فتكلّم بصفته ; mais tout porte à croire qu'il y a ici une altération. Peut-être lisait-on dans l'original فتكلّم بصلفه , *il parla avec hauteur* ?

(3) Il faut lire ونُصَيِّر المقتول , au lieu de وتصير .

Les galères partirent et arrivèrent jusqu'au cap Alyâq (?) (1) de l'île de Chypre ; ils y trouvèrent un bateau chargé. Les hommes qui le montaient prirent la fuite et les Musulmans, l'ayant pillé, y mirent le feu. Ils arrivèrent ensuite à Limsoûn (Limassol), où ils firent main basse sur trois autres bâtiments, équipés pour une expédition sur la côte, où ils allaient nous causer du dommage. Ces navires furent aussi brûlés. L'émir de Limsoûn étant venu à leur rencontre, ils le battirent et le mirent à mort ; ils prirent ensuite la ville, qu'ils mirent à feu et à sac (*vers*)... (2).

Puis, ayant remarqué que le fort de Limsoûn (Limassol) était bien défendu (3) et qu'il serait trop long d'en faire le siège, ils retournèrent près du Sultan avec le butin et l'informèrent de tout. Le Sultan ordonna ensuite (**p. 139**) d'équiper des galères, et ce fut la seconde expédition : on commença, d'abord, à fortifier le pays et tout particulièrement les villes de la côte (*vers*)...

Quant à Ǵânos (Janus), le roi de Chypre, dès qu'il eût appris ce qui s'était passé à Limsoûn, il envoya deux galères, bondées d'hommes et de munitions, dévaster les côtes d'Egypte et de Syrie, avec ordre de réduire en captivité tous les Musulmans qu'on trouverait. Mais, partout où ils descendaient, ils rencontraient des garnisons. Ils vinrent enfin dans un lieu, qu'on appelle *le fleuve du Chien*, pour faire leur provision d'eau. Ils lancèrent un projectile, pour voir s'il s'y trouvait du monde ; mais les Musulmans restèrent cachés en embuscade, jusqu'au moment où les Francs descendirent à terre ; alors, s'élançant sur eux, ils en prirent un certain nombre qu'ils emmenèrent au Sultan, tandis que les autres se retirèrent, blessés, dans leurs galères et s'enfuirent (*vers*)...

La flotte fut enfin terminée ; elle se composait de cinq galéasses, de 19 galères, de six (**p. 140**) bateaux de transport pour les chevaux et de 13 ḫaiṭîs (4). Nos troupes victorieuses s'y embarquèrent et le départ eut lieu de Tripoli (*vers*)...

---

(1) Nous pensons que c'est un altération pour الباف , Al-Bâf (Paphos).

(2) Ce récit est entrecoupé de vers que nous ne traduirons pas, à cause de leur peu d'intérêt historique. Les fautes d'impression y fourmillent, parfois jusqu'à changer complètement le sens.

(3) Nous lisons منيعًا , au lieu de معنيًا.

(4) En arabe خيطي ; ce mot ne se trouve dans aucun des ouvrages que nous avons consultés.

Parmi les émirs qui prenaient part à l'expédition, se trouvaient l'émir Ǵirbâś Qâśiq, l'émir Yaśbek le Maśadd, l'émir Moûrad Ḫawâǵa (1) aś-Śa'bânî, et plusieurs familiers du Sultan, en qualité de volontaires, et d'autres encore. Leur départ eut lieu en 827, au mois de Raǵab (Juin 1425); ils naviguèrent jusqu'à Mâǵoûṣa (Famagouste), où débarquèrent les cavaliers, précédés de quelques fantassins (*vers*)...

Le gouverneur (génois) de Mâǵoûṣa envoya ses parlementaires dire en son nom : « Je suis le serviteur du Sultan, cette ville est la sienne, mes sujets sont les siens ; nous demandons donc l'*amân*. » Ils arborèrent l'étendard du Sultan au-dessus de la citadelle et envoyèrent un nombre considérable de présents.

L'armée continua sa marche en même temps que les navires. Bientôt parut l'armée franque, commandée par le neveu du roi. Il avait avec lui 1000 cavaliers et 3000 fantassins. Il occupait une position élevée ; mais, à peine eut-il vu les Musulmans, que la terreur s'empara de lui et il prit la fuite.

Quand les nôtres furent parvenus à Râs al-'Aǵoûz (cap de la vieille), il y trouvèrent un chef des Francs, qui était venu avec un détachement reconnaître nos forces. On le fit prisonnier. Arrivés aux Salines, ils virent s'avancer contre eux neuf galères et un navire, montés par 2000 combattants d'entre les Francs, parmi lesquels se trouvait le neveu du roi, qui s'était enfui pour rejoindre ces bateaux. Mais, lorsqu'il vit nos voiles, quand il vit les bâtiments des Musulmans fondre (2) sur ceux des Francs, le cœur lui manqua et il s'enfuit. Nos hommes capturèrent un des bateaux des Francs (*vers*)...

Quelques autres soldats firent la rencontre de 'Ain al-Gazâl (Œil de gazelle) qui était un des principaux familiers du roi de Chypre. Il avait un zardḫânah (3) et se dirigeait vers Limsoûn (Limassol); il fut arrêté. On fit ensuite le siège de Limsoûn, et l'on pressa les travaux jusqu'à ce qu'on eût pris la citadelle, qui est la plus considérable de l'île de Chypre. On

---

(1) Le texte donne خواخه pour خواجه ou خجا.

(2) Nous lisons حملت, et non حطّمت, qui ne se construit pas avec على.

(3) Le zardḫânah est une sorte d'arsenal, ou magasin de cottes de maille.

fit prisonniers tous ceux qui y étaient enfermés et l'on massacra un monde infini (*vers*).... Puis ils saccagèrent le pays, réduisirent en captivité ses habitants et s'en retournèrent chargés de butin (*vers*)...

Ce fut un jour bien mémorable (1) que celui où nos soldats montèrent en triomphe à la citadelle de la montagne (Mouqaṭṭam), accompagnés de leur butin et de leurs captifs (p. **142**).

Le Sultan fut bientôt informé que le roi de Chypre avait écrit aux rois Francs, pour les inviter à une expédition contre Alexandrie, Damiette, Beyrouth, Tripoli et d'autres villes. Il donna immédiatement l'ordre de construire des galères et des bâtiments de transport sur tous les points de la côte, et acheta des galéasses. Le nombre de ces divers navires, galéasses, bateaux de transport, galères, boursânîyas, ḫaiṭîs (2), chaloupes atteignit près de 180 unités. Il nomma deux pachas pour les commander : l'un pour les troupes de terre, l'émir Taġrî Bardî al-Maḥmoûdî ; l'autre pour celles de mer, l'émir Inâl al-Ǵakamî, sans parler d'un grand nombre d'autres émirs et d'un nombre considérable de soldats (*vers*)...

C'était une grande armée, que nul ennemi n'eût osé attaquer. Ils partirent avec la bénédiction divine, et arrivèrent à Chypre. Ils commencèrent d'abord par faire le siège de la forteresse qu'ils avaient autrefois conquise et s'en emparèrent. Puis ils envoyèrent au roi de Chypre un messager, pour le sommer de reconnaître l'autorité auguste (du Sultan). Mais il refusa, fit brûler vif le messager et passa en revue ses troupes, qui étaient au nombre de 23,000 cavaliers. En même temps, il donna l'ordre à sept galéasses et à sept galères de se porter contre (3) les bateaux des Musulmans, dès qu'ils apparaîtraient, et de les capturer. Enfin il décrète, décide qu'il aura la victoire.

Lorsque les Francs s'avancèrent contre les Musulmans, ceux-ci les attendirent de pied ferme (4). Pour eux, ils chargèrent nos troupes tous

(1) Mot à mot, *digne d'être vu*. Il faut lire مشهودًا, au lieu de مشهورًا.

(2) البرصانيات est encore un nom de bateau, introuvable dans les Dictionnaires, comme les خياطي (pl. de خَيْطِيَّة) mentionnés plus haut.

(3) Nous lisons ici, comme plus haut, يحملون على, au lieu de يحطمون على.

(4) Le texte ici est ou corrompu ou incomplet.

ensemble ; mais, comme ils se trouvaient au milieu de fourrés et d'arbres, ils furent immédiatement vaincus et s'enfuirent en désordre. Leur roi, Ǵânos tomba en nos mains ; on en tua un nombre qui n'est connu que de Dieu seul, (*vers*)... (**p. 143**) .

Ce combat eut lieu le dimanche, premier jour de Ramaḍân, 829 (Juillet 1426), vers midi. On compta le nombre des habitants de l'île qui tombèrent ce jour-là, il dépassait 6000 personnes. Le roi Ǵânos fut emmené sur les bateaux.

Quelques soldats montèrent jusqu'au haut de la montagne de la Croix, ruinèrent l'église et prirent comme butin tout ce qu'ils y trouvèrent, ainsi que la croix, qui était toute d'or et constituait un véritable chef d'œuvre. Par un art singulier, elle remuait toute seule. On fit aussi prisonnier le Catalan qui était venu au secours du roi de Chypre.

L'émir Taǧrî Bardî marcha ensuite sur Al-Afqosîya (Nicosie), qui est la ville la plus considérable de l'île de Chypre, en même temps que la capitale du royaume. Quand il arriva avec ses troupes, il vit s'avancer vers lui les grands du royaume, les évêques, les prêtres et les moines, portant le livre des Evangiles, faisant des vœux pour les Musulmans et demandant l'*amân* que l'émir leur accorda. Puis ils ouvrirent les portes de la ville, où pénétra l'émir avec son armée, le vendredi 5 du mois de Ramaḍân. L'émir monta ensuite au palais du roi, où il trouva des meubles et des ustensiles en nombre incalculable (**p. 144**), des tableaux merveilleux, beaucoup de croix, un orgue qui faisait entendre, quand on le touchait, tous les sons les plus harmonieux.

Les Musulmans poussèrent alors de grands cris de joie, répétèrent plusieurs fois *Allâh Akbar* et chantèrent *les prières du iḏân.* L'émir revint bientôt rejoindre l'armée, après avoir pris un immense butin. Ils quittèrent enfin le pays des Francs et arrivèrent en Egypte. Le butin fut porté par trois mille porte-faix et par des chameaux. Les prisonniers (1) étaient au nombre de 3600. Le roi de Chypre était monté sur un mulet ; ses émirs et ses vizirs marchaient enchaînés (2) devant lui ; on portait ses étendards

---

(1) Il faut lire اسير , au lieu de يسير .

(2) Nous lisons مغلولون pour مقلولون.

renversés. Toute la population égyptienne vint assister à ce spectacle, jusqu'à ce que, enfin, le roi de Chypre arriva en présence du Sultan Al-Malik al-Aśraf (*vers*)... Il fut ensuite confiné dans une tour de la citadelle.

Le Sultan accorda alors de grands éloges à l'émir Taǧrî Bardî pour sa conduite et lui fit les plus précieuses faveurs, (*vers*...) (**p. 145**). Quant à Ǵânos, on lui fixa un tribut à payer. Il demanda sa grâce au Sultan, promettant de fournir des garanties. Le Sultan la lui accorda (*vers*)...

Ce prince emprunta une partie de la somme auprès des Francs qui résidaient dant les pays de l'Islâm. On lui donna un habit d'honneur et on l'établit vice-roi du Sultan dans les îles chypriotes, puis il se rendit dans son royaume. Cet événement doit être considéré comme une des merveilles les plus singulières de la fortune.

Errata.

P. 341, n. 5, au lieu de العيلم الزافر, lisez العيلم الزاخر.

P. 345, l. 6 et n. 2, « Palestine », بلستين. Il s'agit de la ville de *Abouloustein* dans l'Asie Mineure, non loin d'Ephèse (cf. Yâqoût, *Géogr.*, I, p. 93-94).

» » l. 13, « jusqu'au Lougoûn », lisez « jusqu'à Laǧǧoûn », ville située dans la vallée du Jourdain.

P. 349, l. 29, au lieu de « Garb », lisez « Ġarb ».

TABLE DES MATIÈRES



MÉLANGES

DE LA

FACULTÉ ORIENTALE



UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH

BEYROUTH (Syrie)

MÉLANGES

DE LA

FACULTÉ ORIENTALE

II

S'adresser au *Bibliothécaire de la Faculté Orientale*

ou à une des Librairies ci-dessous.

PARIS
Paul Geuthner
68 Rue Mazarine

LONDON
Luzac and Co.
46 Great Russel St., W. C.

LEIPZIG
Otto Harrassowitz
14 Querstrasse

1907



ÉTUDES SUR LE RÈGNE

DU

CALIFE OMAIYADE MO'AWIA I[er]

Deuxième Série (*)

PAR LE P. HENRI LAMMENS, S. J.

VI

LE PARTI DES « 'OṮMANIYA » ET DES « MO'TAZILA »

S'il faut en croire la tradition antiomaiyade, — et, depuis la perte de l'ancienne littérature historique des Arabes syriens (1), les textes conservés nous font seulement entendre ce son de cloche, — dans la lutte entre

(*) Nous allons poursuivre les études, commencées dans le 1[er] volume des *Mélanges de la Faculté Orientale* (= *MFO*). Comme ces dernières, elles ont été professées à notre cours d'histoire de 1905. Dans ces *quaestiones selectae*, notre intention n'est pas de refaire l'histoire du califat de Mo'âwia 1[er]. Sans nous astreindre à suivre un ordre chronologique rigoureux, sans prétendre épuiser la matière, nous voudrions plutôt aborder certaines questions, négligées ou seulement indiquées par nos devanciers ; mettre en meilleure lumière des points, laissés dans l'ombre jusqu'ici. Nous conservons les mêmes indications bibliographiques ; les nouvelles sources d'information seront indiquées à mesure de leur utilisation. Dans la volumineuse compilation d'Ibn 'Asâkir (Bibliothèque d'Al-Malik az-zâhir, à Damas), les premiers volumes sont seuls paginés. Comme les notices biographiques se trouvent exactement rangées par ordre alphabétique, nous nous contentons de renvoyer à ces notices et au volume de la collection.

(*Beyrouth*, 25 *Décembre* 1906.)

(1) D'où était sorti le كتاب مغازي معارية . La compilation d'Ibn 'Asâkir a conservé des traces de cette tradition syrienne. Dans la bibliothèque d'Al-Malik az-zâhir, on trouve deux autres petits manuscrits : le premier فضائل امير المؤمنين معارية بن ابي سفيان رضى الله عنه, le second شرح عقد الايمان في معارية بن ابي سفيان . Malgré leur inspiration franchement syrienne, l'histoire du grand calife n'en peut rien tirer.

Moʿâwia et ʿAlî, tous les hommes considérés de l'islam se seraient rangés aux côtés de ʿAlî. En face, on aperçoit seulement de rares personnalités, peu recommandables (1), ou égarées par l'ambition (2). Comme pourtant leur nombre pourrait produire une fâcheuse impression, la tradition néglige de dresser la liste de ces dissidents (3). Elle préfère éparpiller leurs noms, en les mêlant à des incidents de minime importance. La manœuvre ne manque pas d'habileté, et, chez un lecteur distrait, elle pourrait engendrer la conviction que, parmi les amis survivants de Mahomet, aucun doute ne subsistait sur le bien-fondé des prétentions de son gendre. Ce serait une erreur.

Les Anṣârs demeurèrent en majorité favorables à ʿAlî. Dans leur protestation contre l'élection d'Aboû Bakr, protestation visant surtout l'hégémonie de Qoraiś, ils avaient trouvé ʿAlî à leurs côtés, mais poussé par des mobiles bien différents. Trois élections consécutives les ayant définitivement déboutés de leurs prétentions au gouvernement de l'islam, ils avaient cru devoir tenir compte à ʿAlî de s'être jadis associé à leurs protestations contre la nomination des successeurs immédiats de Mahomet (4). Cela n'empêchera pas trois des plus considérés parmi les Anṣârs, comme nous verrons, Ḥassân ibn Ṯâbit, Noʿmân ibn Baśîr, Kaʿb ibn Mâlik de réprouver énergiquement le meurtre de ʿOṯmân (5).

---

(1) Ainsi Ḥassân ibn Ṯâbit est le chantre attitré du Prophète ; devenu partisan de Moʿâwia, il n'est plus qu'un « śâʿir ». Cette démarche lui valut sans doute dans les cercles de Médine la qualification de « laʿîn ». *Aǧ.*, IV, 7 en bas. Auparavant il rimait sous l'assistance directe du S^t-Esprit. *Aǧ.*, IV, 4, 6 ; Masʿoûdî, IV, 295.

(2) Nos sources ne manquent jamais d'insinuer ce motif humain. D'après les calculs phantastiques de Masʿoûdî, IV, 295, à Ṣiffîn, ʿAlî avait à ses côtés 87 Badrites, 2800 Ṣaḥâbîs, etc. Yaʿqoûbî, II, 219 se montre plus modéré dans ses statistiques.

(3) Cf. Masʿoûdî, IV, 296. Au lieu de اخرين من العثمانية, le manuscrit de Masʿoûdî récemment acquis par notre bibliothèque, porte اخرين لم نذكرهم من العثمانية. L'addition montre bien la méthode de l'auteur. Quoique peu correcte en général, sur plusieurs points la nouvelle copie améliore le texte de l'édition de Paris.

(4) En retour, ʿAlî s'entourera d'Anṣâriens. Il nommera un des leurs gouverneur de la Mecque, mesure désagréable pour les Qoraiśites. Wüstenfeld, *Chroniken der Stadt Mekka*, II, p. 163.

(5) Cf. *Aǧ.*, XV, 30. D'abord « neutre », Kaʿb ibn Mâlik devint ʿOṯmânî convaincu. *Aǧ.*, XV, 27 en bas.

En dehors des notabilités médinoises, nous rencontrons peu d'illustrations musulmanes (1) dans le camp ʿalide. Presque toutes les grandes familles de Qoraiś gardèrent la neutralité, ou passèrent dans celui de Moʿâwia, même les Maḫzoûm (2), malgré leurs préventions contre les Omaiyades (3). ʿAlî se plaint fréquemment de cette hostilité des Qoraiśites (4). Il devait la ressentir douloureusement, ne pouvant accepter d'être l'élu des seuls Anṣârs. En somme, les Mohâǵir mecquois marchaient sur les traces des trois premiers califes (5), « les bien-guidés » *ar-râśidoûn* : tous avaient tenu à l'écart le gendre du Prophète. Comme Moʿâwia le fit un jour remarquer à Ibn ʿAbbâs, « les familles de Taim et de ʿAdî avaient fait plus de tort aux Hâśimites que les Omaiyades, en leur enlevant le pouvoir et en établissant cette loi à leur détriment ». Parmi les fils des premiers califes, — fait assurément remarquable et ne pouvant tenir au hasard, — l'unanimité sur ce point fut complète : seul le léger et frivole Moḥammad, le digne frère et ennemi de ʿAiśa, se déclara avec éclat pour ʿAlî (6).

Aux Hâśimites, ses partisans naturels, on peut opposer les plus chers amis de Mahomet (7) : ʿAiśa, la mère des croyants (8) ; Osâma ibn Zaid,

---

(1) A l'exception des combattants de Badr, plus nombreux autour de ʿAlî.

(2) ʿOṯmân leur aurait donné de nouveaux sujets de plainte. Cf. Soyoûṭî, *Califes*, p. 61, 3 ; Masʿoûdî, IV, 266, 279 : Yaʿqoûbî, II, 201. ʿAbdarraḥmân ibn Ḫâlid prit part à toutes les batailles contre ʿAlî. *Osd*, III, 289, 7.

(3) Cf. nos *Etudes sur le règne du calife omaiyade Moʿâwia* I (1re série), dans *MFO*, I, p. 5, etc.

(4) Cf. *Kâmil*, 14, 5 ; Baihaqî, 404, 3 ; surtout *Aǵ.*, XV, 45, où il se présente, comme ayant tout Qoraiś contre lui.

(5) Moʿâwia en fait la remarque dans Masʿoûdî, V, 36-37. Ces mêmes califes se servirent pourtant de ʿAqîl. Cf. Balâḏorî, 449, 6 a. d. l.; I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 212.

(6) *ʿIqd*, II, 135, 9 a. d. l.; Masʿoûdi, IV, 327.

(7) Cet ensemble rend douteuse la prétendue prédilection de Mahomet pour son gendre: lui aurait-il gardé rancune de ses différents avec Fâṭima ? Les premiers califes et ceux que nous venons de nommer ne pouvaient se méprendre sur la pensée intime de Mahomet et se dispenser d'en tenir compte. Dans la distribution des pensions, ʿOmar avantage Osâma sur ses propres enfants, en alléguant la prédilection du Prophète pour lui. Pourquoi, dans la participation aux fonctions publiques, ne laissa-t-il pas ʿAlî bénéficier de cette considération ?

(8) Voir, dans *Rev. des Etudes Juives*, 1904[2], p. 220, une curieuse remarque de Goldziher.

petit-fils adoptif du Prophète, surnommé son *amour* et le *fils de son amour* (1) ; Ṣohaib, un de ses plus chers maulàs et chargé de l'interrègne après le meurtre de ʿOmar (2); et surtout ʿAqîl, le propre frère de ʿAlî et son ennemi acharné (3). Nous avons déjà nommé ce personnage (4), le plus spirituel des Hâśimites (5), si peu favorisés au point de vue de l'intelligence (6). Ses contemporains s'étonnaient même de lui trouver un frère aussi borné (7) que ʿAlî (8). ʿAqîl hérita de son père au détriment de ce dernier et peut-être faudrait-il chercher dans ce fait (9) l'explication de leur inimitié (10). Ce déni de justice — si c'en était un — ne l'enrichit pas

---

Le serment en question fut prononcé, non à l'occasion de Ṣiffîn, mais de la bataille du Chameau. Cf. Baihaqi, 322, 10, etc. Même après la fin tragique de son frère Moḥammad (elle l'appelait مذمّم . ʿ*Iqd*, II, 270, d. l. — Voir pourtant Ṭab., I, 3406, 12 : où, en apprenant la mort de son frère, elle maudit Moʿâwia), ʿAiśa demeura en bons termes avec Moʿâwia. Ce dernier, après la journée de Ṣiffîn, lui envoie Zofar ibn al-Ḥâriṯ. Voir la notice de Zofar dans le VI^e^ vol. d'Ibn ʿAsâkir.

(1) Nawawi, 147 ; Ibn Ḥaǵar, I, 55.

(2) Il fit alors plus que « présider la prière », ou mieux cette expression était synonyme de « gouverner ». En sa qualité de régent, il fit emprisonner ʿObaidallah, fils du calife ʿOmar. *Osd*, III, 342 en bas. En exposant cet événement les autres sources laissent généralement Ṣohaib dans l'ombre. Ainsi I. S., *Ṭabaq.*, V, 9 (notice de ʿObaidallah). L'élévation de ce *maulâ* humiliait l'orgueil arabe, cf. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 153, 9 a. d. l. ; le vers significatif de Farazdaq, 103,7 (éd. Boucher) :

صلّى صُهَيبٌ ثلاثًا ثُمّ انزلها　　　على ابن عفّان مُلكًا غير مقصُورِ

(3) Cf. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹. 29, 22. Il l'interpelle يابن أمّ عليّ , tournure méprisante.

(4) Cf. *MFO*, I, p. 91, n. 5.

(5) Voir ses réparties, I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 173 ; Ibn Ḥaǵar, II, 195, 2 et *MFO*, I, *loc. cit.*

(6) On cite un intellectuel parmi les Hâśimites ; il devint Morǵite et écrivit un livre pour défendre ses opinions. Cf. I. S., *Ṭabaq.*, V, 241, 18. La tradition vante le savoir d'Ibn ʿAbbâs, *Osd*, III, 193. Elle devait ce témoignage de gratitude au fondateur des sciences musulmanes. Zainab, fille de ʿAlî, est qualifiée de عاقلة et citée comme une exception : on rappelle la scène avec Yazîd I après Karbalâ. *Osd*, V, 450, 6.

(7) Cf. *MFO*, I, p. 79, n. 5.

(8) Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 37.

(9) Ils n'étaient pas de la même mère (à l'encontre de *Osd*, V, 517) ; et ʿAlî était le cadet des fils d'Aboû Ṭâlib. I S., *Ṭabaq.*, IV¹, 28, 26.

(10) I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 79, 12.

pour cela (1). Converti très tard à l'islam (2), il demeura toute sa vie indifférent à la nouvelle religion et ne prit part à aucune des batailles postérieures au « fatḥ » de la Mecque (3).

A part l'Egypte, la Syrie et la Mésopotamie, le reste de l'empire musulman obéissait, nominalement du moins, à ʿAlî. Mais, même dans ces provinces, ce dernier ne commandait pas en maître absolu. Avant tout, il devait compter avec les « Moʿtazila » ou *neutres*, à distinguer du parti philosophico-religieux de ce nom. Ces neutres se tenaient à égale distance des deux prétendants.

Si, comme les « ʿOṯmâniya », tous n'allaient pas jusqu'à rendre ʿAlî responsable du meurtre de ʿOṯmân, ils ne voulaient pas se compromettre en sa compagnie. A ses exhortations d'avoir à se déclarer en sa faveur, de combattre avec lui les partisans de Moʿâwia, certains répondaient : « Le Prophète nous a recommandé, au moment des dissensions intestines, de nous servir d'une épée de bois. A cette condition, nous marcherons avec vous ! » (4) D'autres, comme Saʿd ibn Abi Waqqâṣ, réclamaient « une épée intelligente, capable de discerner entre le musulman et l'infidèle » (5). Ainsi raisonnaient nombre de musulmans sincères (6), et cela en plein Iraq : ils se déclaraient disposés à suivre ʿAlî contre les infidèles, mais non

---

(1) I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 29, 18.

(2) A la Mecque, il aurait confisqué, après l'hégire, la maison de Mahomet. Cf. Azraqî, 390 ; Prince Léon Caetani, *Annali dell' Islam*, p. 150, n. 3.

(3) Cela explique la froide notice d'I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 28-30. Sympathique à ses enfants, à ceux surtout qui succombèrent à Karbalâ avec Ḥosain, la tradition s'efforce de laisser ʿAqîl dans l'ombre. Cf. Qarmâni, I, 258, où l'opposition se trouve bien marquée. Dans *Osd*, III, 422-423, on essaie d'expliquer son absence des guerres musulmanes. La contradiction entre 422, 2 a. d. l. et 423, 1 est patente. I. S., *Ṭabaq.*, IV[1]. 30 le fait assister à Moûta (*Ibid.*, l. 7, au lieu de نقلة , lisez ثقلة), et *Osd*, V, 525 à Ḥonain.

(4) I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 354, 3 ; cf. III[2], 20.

(5) Dinawarî, 152, 2-6. Voir, dans ʿ*Iqd*, II, 270, 2 d. l., comment Saʿd partage entre les coupables la responsabilité du meurtre de ʿOṯmân : قتلهُ سيفٌ سلّتهُ عائشة وشحذهُ طلحة وسمّهُ عليّ. Les *moʿtazil* se seraient mis au côté un « sabre de bois ». Qotaiba, *Maʿârif*, 91, 3.

(6) Pour les rendre odieux, Masʿoûdî, IV, 295-96 les traite tous de عثمانية لم يروا إلّا الخروج عن الامر. Sa bonne foi est inexcusable, quand il les fait tous prêter serment à ʿAlî, IV, 298, 1 ; il se dédit, IV, 392.

pas contre les Syriens, leurs frères en religion (1). De ceux-là était Aḥnaf ibn Qais (2) ; il refusa de paraître à la bataille du Chameau. Pour le même motif, le célèbre Anṣârien Aboû Aiyoûb ne voulut pas se trouver à Ṣiffîn ; mais il vint avec 'Alî combattre les Ḫârigites à Ḥaroûra (3).

Les « Mo'tazila » comptaient dans leurs rangs des personnalités de la valeur de Sa'd ibn Abi Waqqâṣ (4), déjà nommé ; 'Abdallah, le fils préféré du calife 'Omar (5), ce type fortement idéalisé de l'ascétisme musulman ; Aboû Moûsâ al-Aś'arî, l'arbitre de la conférence de Adroḥ ; Moġîra ibn Śo'ba (6), le riche et influent Aboû Bakra le Ṯaqafite ; Ǵarîr ibn 'Abdallah, le « saiyd » incontesté مطاع de Baǵîla (7). Quant à Aboû'd-Dardâ', mort plusieurs années avant Ṣiffîn (8), il n'a pu se retirer du champ de bataille, comme on l'a prétendu (9) ; mais il se trouva en communion de sentiments

(1) Dinawarî, 175, 16.

(2) Cet opportuniste voulait surtout prendre le temps d'observer la marche des événements.

(3) Ṭab., I, 3377, 3380 ; *Osd*, V, 143 ; Dinawarî, 157 ; I. S., *Ṭabaq.*, III[2], 49, 18 ; *Ḫamîs*, II, 271, 9. Aḥnaf ibn Qais combattit à Ṣiffîn pour 'Alî. *Osd*, III, 15. Il n'est pas prouvé que A. Aiyoûb ait gouverné Médine au nom de 'Alî. Ṭab., I, 3451 ; 3474,7. La tradition est dans le vrai, quand elle affecte de montrer A. Horaira toujours en compagnie de Marwân. Boḫârî, I, 330, n° 49.

(4) Il était peut-être le plus ancien musulman après Ḫadîǵa et 'Alî. Cf. Nœldeke, *ZDMG*, LII, p. 20-21. Les ḥadîṯ qui l'affirment sont véritablement désintéressés, ni lui ni ses descendants n'ayant aspiré à jouer un rôle.

(5) Naturellement, au dire de la tradition, il aurait plus tard regretté son abstention. Dans I. S, *Ṭabaq.*, IV[1], 121, il atteste le contraire. *Osd*, III. 228-229. Dans le même but, elle s'efforce d'excuser 'Abdallah, le pieux fils de 'Amrou ibn al-'Aṣi, d'avoir combattu 'Alî. *Osd*, III, 234-235. Elle adresse à Ibn 'Omar le reproche, d'ailleurs mérité, de غفلة, Ṭab., I, 3356, 16 : ce mot est synonyme de ضعف العقل chez les traditionnalistes.

(6) Cf. Ṭab., I, 3068, 3070, 3072, 3341-42 ; Baihaqî, 54, 8 ; Mas'oûdî, IV, 295 ; V, 43. Après le nom du fils de 'Omar (et non *'Amr*), il faut corriger ainsi la version française des *Prairies* : « il reconnut plus tard Yazîd et 'Abdalmalik : ce dernier, en prêtant serment entre les mains de Ḥaǵǵâǵ ». Mas'oûdî, IV, 392. Par cette remarque insidieuse l'écrivain, sympathique aux 'Alides, حسن التشيّع, prétend diminuer l'effet de l'abstention chez un homme capable de communiquer avec Yazîd et Ḥaǵǵâǵ.

(7) Nawawî, 678, 4 ; 191. Son panégyrique par Aḫṭal (Ms. de Bagdad), 170-71 insinue aussi que ses préférences allaient aux Omaiyades. Cf. Qotaiba, *Ma'ârif*, 99.

(8) *Osd*, V, 186.

(9) Dinawarî, 181, 16 ; Ibn Ḥaǵar, III, 90 ; *Osd*, IV, 161. Voir, *ibid*, III, 318 319, les

avec les futurs « mo‘tazila » (1) et passa sa vie en Syrie, dans le voisinage immédiat de Mo‘âwia, honoré de la confiance de ce prince.

De la part d'hommes aussi considérés (2), la neutralité (3) — elle se confondait fréquemment avec l'hostilité — devait nuire au prestige de ‘Alî. Si Moḥammad, fils d'Aboû Bakr s'était déclaré pour ‘Alî, ‘Abdarraḥmân, l'aîné des fils du premier calife, prit, dans le principe, parti pour Mo‘âwia (4). En ce faisant, il demeurait fidèle aux traditions de sa famille. A la fin de sa carrière, ce personnage sensuel et borné se tournera contre les Omaiyades pour se poser en prétendant. A la suite de Ṣohaib, d'autres notabilités refusèrent également le serment à l'élu des Médinois.

Même au sein des Anṣârs, s'élevèrent des protestations contre le meurtre

---

efforts désespérés pour le ranger aux côtés de ‘Alî. Ces tentatives, le long séjour d'A. Dardâ' en Syrie, les égards particuliers de Mo‘âwia pour sa femme (notice de ‘Abdalmalik, Ibn ‘Asâkir, X) tout cela permet de le supposer plutôt favorable à Mo‘âwia. Ǵarîr ibn ‘Abdallah finit aussi par se retirer sur les terres de ce dernier. Mas‘oûdî, IV, 341 ; dans la province de Qarqîsiya, jadis gouvernée par lui, Ṭab., I, 2928, 3; 3058.

(1) Du poète Aiman ibn Ḫoraim, Dînawarî (206, 11) fait à tort un « mo‘tazil et un Syrien », qualificatifs pouvant convenir à son père, sans doute ‘Otmâni, comme ses contribules les Banoû Asad. Cf. *Aǵ.*, X, 85 (lisez خُريم au lieu de خَزيم). Malgré son élégie sur ‘Otmân (Qotaiba, *Ma‘ârif*, 65), Aiman est bien connu pour ses sentiments śî‘ites. *Aǵ.*, XXI, 7, ligne 20 : *ibid*, XXI, 130, 9, on signale un autre *neutre* qoraiśite ; de même ‘Amrân, dans Ibn Ḥaǵar, III, 51, 7; *Osd*, IV, 138, 1. A Ṣiffîn, un Anṣâr, d'abord mo‘tazil, en voyant tomber ‘Ammâr ibn Yâsir se rappelle la parole de Mahomet : تقتلُك الفئةُ الباغية et se décide à combattre pour ‘Ali. Nawawi, 228, 3, etc.; *Osd*, IV, 47 : c'est un ḥadiṯ śî‘ite. On en a fabriqué aussi dans le sens des mo‘tazil ; comme celui-ci : « pas de martyre pendant les guerres civiles ! ». I. S., *Ṭabaq.*, V, 220, 8 ; « Brisez alors vos épées ! » I. S., *Ṭabaq.*, III², 20.

(2) Surtout Sa‘d ibn Abi Waqqâṣ, Ibn ‘Omar et Aboû'd-Dardâ'.

(3) On compta également des *neutres* parmi les Omaiyades : comme Sa‘îd ibn al-‘Asi et Ibn Abi Śarḥ, se défiant tous deux de l'ambition de Mo‘âwia. Ibn al-Aṯîr, III, 152 ; *Ḫamîs*, II, 266, 296; Ibn Ḥaǵar, II, 194 d. l. ; *Osd*, III, 174. La neutralité de Walîd ibn ‘Oqba (Nawawi, 617) est moins facile à expliquer. Cf. *MFO*, I, p. 37; Mas‘oûdî (IV, 353 d. l.) le fait paraître à tort à Ṣiffîn. Voir pourtant *Osd*, V, 92.

(4) Ṭab., I 3405. On le trouve combattant son frère Moḥammad, dans la bataille, où ce dernier trouva la mort Voir le jugement défavorable de ‘Alî sur Moḥammad. Ṭab., I, 3393, 1.

de 'Otmân (1) et plusieurs se séparèrent avec éclat de 'Alî (2). Nous avons déjà nommé No'mân ibn Basîr (3), le premier-né de l'islam parmi les Anṣârs, de même que Sa'd ibn Abi Waqqâṣ pouvait se glorifier d'avoir versé le premier sang pour la cause de l'islam. Les survivants du groupe éminent des *élus* ou *mobaśśara* se montrèrent neutres ou hostiles. Zobair et Ṭalḥa portèrent les armes contre le gendre du Prophète. Comme on le voit, les illustrations musulmanes se trouvaient principalement hors du parti de 'Alî.

Un rare ensemble de circonstances avait rendu Ḥassân ibn Ṯâbit (4) à la fois ennemi de 'Alî et de son ennemie, 'Aiśa (5). Comme son compatriote No'mân, il y ajoutait la qualité de partisan dévoué de Mo'âwia. Leur troisième collègue anṣârien, Ka'b ibn Mâlik finit également par rejoindre ce dernier (6). Ajoutez-y Moḥammad ibn Maslama (7), un musulman considérable, chargé de gouverner Médine, en l'absence du Prophète (8). Un cinquième Anṣârien, Maslama ibn Moḫallad, se déclara ouvertement pour Mo'âwia (9) et combattit pour lui à Ṣiffîn. Ces protestataires étaient qualifiés de « 'Otmâniya » ; ils formèrent le noyau d'un parti, assez difficile

---

(1) L'Anṣârien Ṯomâma déclare que c'est la fin du « califat prophétique » خلافة النبوّة. *'Iqd*, II, 273, 1, etc.

(2) Ṭab., I, 3068, 3070 ; Mas'oûdî, IV, 295-96.

(3) Après la mort de Mahomet, dans la controverse relative au califat, la famille de No'mân s'était déclarée en faveur de Qoraiś, *Ḫamîs*, II, 169, 8 ; le premier parmi les Anṣârs, son père avait fait hommage à Aboû Bakr. Nawawî, 596, 4 a. d. l. ; *Aġ.*, XIV, 119. Voir dans Nawawî (*loc. cit.*) les prérogatives islamites de No'mân ibn Basîr. *Osd*, V, 23.

(4) Son frère avait reçu chez lui 'Oṯmân, arrivant de la Mecque comme mohâġir : il lui fut associé dans la « mo'âḫât ». Plus tard, sa famille parait s'être fixée en Syrie. I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 38, 11 et 19 ; III², 63, 15 ; *Osd*, III, 376 ; Qotaiba, *Ma'ârif*, 106 (éd. d'Égypte).

(5) Cf. *ZDMG*, LII, p. 29.

(6) *Aġ.*, XV, 27, etc.

(7) Dinawarî, 149, 19.

(8) Nawawi, 119 ; I. S., *Ṭabaq.*, III², 18-20. Il se retira dans le désert loin des guerres civiles

(9) *Osd*, IV, 275 ; Ya'qoûbî, II, 219.

à définir. Il faut faire une mention spéciale de ʿObaidallah (1), un autre fils du calife ʿOmar (2), moins à cause de la valeur du personnage que de la joie causée par sa présence à Moʿâwia, tout heureux de pouvoir exhiber à Ṣiffîn un fils de ʿOmar (3). En décrétant plus tard sa mort pour une affaire, définitivement classée par ʿOṯmân avec l'approbation des grands Ṣaḥâbîs, ʿAlî montra clairement qu'il cédait à la vengeance. ʿObaidallah devait expier les torts de la famille de ʿOmar (4) envers les Hâšimites. En mettant en avant les حدود الله, ʿAlî cherchait à masquer des rancunes privées. Signalons enfin le trop fécond moḥaddiṯ Aboû'l-Horaira (5), et, pour finir, « 4000 lecteurs du Qoran » (6). Nous les retrouverons tous, combattant pour lui à Ṣiffîn. Leur présence dans le camp de Moʿâwia suffirait seule à prouver que, au point de vue strictement musulman, les droits de ʿAlî demeuraient douteux (7), pour ne rien dire de plus.

Quant aux tribus arabes, on les voyait se partager en portions plus ou

---

(1) Ṭab., I, 3314, 15; comp. 2732, 18.

(2) ʿAbdarraḥmân est également avec Moʿâwia.

(3) Dînawarî, 172, 15. La neutralité des autres fils de ce calife, la présence de son maulâ aux côtés de Moʿâwia (I. S., *Tabaq.*, III[1], 181, 10) montrent de quel côté penchaient les sympathies de cette famille. Ajoutez-y celle des descendants d'Aboû Bakr. Tout cela donne à réfléchir et explique l'échec de ʿAlî.

(4) La tradition se trouve fort embarrassée pour justifier ici la conduite de ʿAlî. Cf. *Osd*, III, 343. ʿAlî proteste contre l'importance exagérée accordée à A. Bakr et à ʿOmar. Ṭab., I, 3367, 12-14. Pour le cadavre de ʿObaidallah, Masʿoûdî, IV, 368 d. l. choisit le terme méprisant de جيفة.

(5) Ibn al-Aṯîr, III, 223 en bas; Ṭab., I, 2961, 11; *Osd*, III, 318-319. Il voulut défendre ʿOṯmân les armes à la main, le pleure après sa mort; est partisan des Omaiyades, sur le champ de bataille de Ṣiffîn fait la baiʿa à Moʿâwia (Ibn ʿAsâkir, XVI, notice de Moʿâwia ibn al-Ḥâriṯ); menacé de mort par les partisans de ʿAlî (Ṭab., I, 3452, 16). il est lieutenant (qâḍî (*sic*) d'après Ibn ʿAsâkir) de Marwân à Médine. Les fils de ʿOṯmân portent son cercueil. I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 48, 26, etc.; 56, 21; VIII, 53, 18; Yaʿqoûbî, II, 283, 4; cf. II, 232. Dans l'énorme masse de ḥadiṯ, laissés par lui, on a dû, nous le soupçonnons, élaguer les données en faveur des Omaiyades. Dans leur forme actuelle, rien ne permet d'y retrouver ses préférences bien connues pour les califes syriens. Elles doivent rendre suspectes les traditions favorables aux ʿAbbâsides, mises sous son nom, comme Ibn Ḥağar, II, 42, 3 a. d. l.

(6) Ṭab., I, *loc. sup. cit.*

(7) Comp. un passage explicite de Śahrastânî, *Milal*, 103, 14, etc.

moins égales entre les deux prétendants (1); a l'exception peut-être de Baǵîla (2), faiblement représentée en Syrie, et de Bakr, tribu essentiellement mésopotamienne et iraqaine, particulièrement dévouée à ʿAlî (3). Pour les Taḡlib, établis en cette partie de la Ǵazîra, se trouvant dans la mouvance des métropoles de l'Iraq, ils avaient — comme le conseillaient leurs intérêts — adopté une attitude plutôt favorable à ʿAlî. Ils agiront de même avec Ibn Zobair et son frère Moṣʿab (4). L'islam avait commencé à faire des adeptes au sein de ces clans mésopotamiens, et le gendre du Prophète avait épousé une Taḡlibite (5). On rencontre parmi eux des Śîʿites et même des Ḫâriǵites (6), sectes inconnues parmi les Arabes syriens. Mais leur dévoûment à la cause ʿalide devait être modéré: car nous verrons Moʿâwia établir des Taḡlibites à Koûfa, dans le but d'y augmenter le nombre de ses partisans (7). Ceux de Syrie paraissent avoir suivi Moʿâwia (8). Le langage de leur poète Aḫṭal, الشاميّ الاخطل, comme l'appelle Farazdaq (9), et sa très ancienne faveur à la cour des Omaiyades

---

(1) Ṭab., I, 3287.

(2) En masse elle avait émigré dans l'Iraq. L'affirmation de Ǵarir (Yaʿqoûbî, II, 214, 6) doit se raporter non à sa tribu, mais à sa famille (cf. Yaʿqoûbî, II, 226) fixée, semble-t-il, en Mésopotamie.

(3) Masʿoûdî, IV, 367-69; V, 115-116; Ṭab., I, 3311, 13 ; 3316, 3321, 3422 ; II, 45, 3. Pour Baǵila, Ṭab., I, 3287; Ibn al-Aṯîr, III, 127 en bas. Son chef Ǵarir (voir plus haut) garda la neutralité.

(4) Nous le montrerons en traitant du règne de ʿAbdalmalik.

(5) Yaʿqoûbi, II, 218, 4 ; *Osd*, III, 411 en bas, nomme un Ṣaḥâbî taḡlibite.

(6) Ṭab., II, 714, 953.

(7) Ṭab., I, 1920.

(8) On peut le conclure des vers de Kaʿb ibn Ǵoʿail (Ṭab., I, 3315; *Kâmil*, 184-85), le chantre de ces luttes au point de vue omaiyade. Voir sa notice dans I. ʿAsâkir, XIVe vol., où on le dit الشاعر سائر القول مشهور الشعر et encore قديم في الاسلام : très estimé par Moʿâwia, il loua aussi ʿAbdarraḥmân ibn Ḫâlid et aurait vécu jusque sous Walîd I. On trouve des Taḡlib dans les deux camps. Ibn al-Aṯîr, III, 165 en haut: 98, 4 a. d. l. L'étendard des Ṭaiy se trouvait avec Moʿâwia, Dinawari, 182, 6. Nombreux Yéménites dans le camp de ʿAli ; ceux de Syrie, avec les Kalb, avaient tous embrassé le parti de Moʿâwia. La tribu de Madḥiǵ se trouvait en masse avec ʿAlî. Dans Masʿoûdî, IV 375, 4, au lieu de Madḥiǵ (leçon également adoptée par l'édition égyptienne), nous lisons مذحج, correction indiquée aussi par le parallélisme.

(9) *Naqâ'id Ǵarir* (éd. Bevan), 202, 1.

suffiraient à le prouver (1). Ṣiffîn se trouvait dans cette partie de la Parapotamie, occupée par les Taḡlibites syriens. Ils n'auraient pu s'y maintenir, s'ils s'étaient montrés hostiles à Mo'âwia.

Et maintenant, quelle était la portée, la signification exacte du terme de « Otmânî »? A quelle catégorie d'hommes pouvait-on l'appliquer? Avant tout, ce relatif indiquait un rapport avec la famille du calife 'Otmân, relation de parenté (2) ou simplement celle du *walâ'* ou clientèle. Car nous voyons les maulâs s'en prévaloir, tout comme leurs maîtres (3). Ce *nisba* subsiste jusque sous les 'Abbâsides (4), et, du temps de Hâroûn ar-Rasîd, nous rencontrons un gouverneur de province, appelé « 'Otmânî », en sa qualité de descendant du troisième calife (5). Rien de plus naturel jusqu'ici; et nous n'aurions pas à nous y arrêter: le terme 'Otmânî ne diffère en rien d'un ethnique ordinaire.

Sa signification historique vient de ce qu'il désigne d'ordinaire un partisan du calife assassiné, un musulman persuadé de l'innocence du *martyr* (6) et réclamant une expiation pour son sang versé. C'était là le minimum des sentiments, professés par les 'Otmâniya. Cette communion d'idées avec Mo'âwia ne les rendait pas partisans purs et simples du fils d'Aboû Sofiân. Mais la plupart ne s'arrêtaient pas à ces réclamations. Persuadés de la participation, prise par 'Alî à la révolte de Médine, scandalisés de son intimité avec les meurtriers du malheureux calife, ils déclaraient le gendre de Mahomet indigne du rang suprême. Mo'âwia

---

(1) Cf. *Le chantre des Omiades* et *Un Poète royal*, passim.

(2) Nombreux exemples: *Aḡ.*, I, 20, 7; 127, 2 a. d. l.; 128, 3; VI, 75; VII, 92, 165; XIV, 169-70; Baihaqî, 515, 17; I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 55, 20.

(3) *Aḡ.*, III, 118. Ils sont honorés par les Marwânides. Qotaiba, *Ma'ârif*, 151.

(4) Beaucoup de 'Otmânides durent alors adopter un *nisba* moins compromettant. Ainsi les descendants de 'Otba, frère du grand Mo'âwia, se font appeler عُتْبِي.

(5) *Aḡ.*, VI, 75. On trouve aussi, au lieu de 'Otmâni, le terme « na'tali » (de « na'tal »), sobriquet, donné à 'Otmân par ses ennemis. Cf. Ṭab., I, 2981, 1; 2982, 15; II, 747; *Aḡ.*, VII, 17, 9; VIII, 23. Goldziher, dans *WZKM*, XV, p. 321, etc. Qotaiba, *Ma'ârif*, 63, (lisez : نَثَلَ); *M. S.*, II. 123; Maqdisî, 233, 1, où il peut aussi être un nom de secte.

(6) الشهيد et المظلوم, comme on l'appelle d'ordinaire. *Aḡ.*, X, 159, 6; XIV, 165; XVII, 88, 89; Ṭab., I, 3355, 3398; II, 165, 4. *Divan de Farazdaq* (éd. Boucher), 103, 5; 219, 6 a. d. l.; *'Iqd*, II, 190, 18; Mas'oûdî, IV, 398; 'Otmân est aussi appelé الطيّب. Ṭab., II, 421, 13.

n'en demandait pas davantage pour le moment. Sans examiner la question juridique, les mobiles et les circonstances de l'élection de ʿAlî, il la contestait en se plaçant au point de vue des ʿOṯmâniya: c'était celui de la moralité sociale. Et pourtant on aurait tort de considérer ces derniers comme «des partisans dévoués de la dynastie omaiyade» (1); le terme prendra cette extension logique, seulement après le triomphe des Omaiyades. Pour le moment, tout adhérent de Moʿâwia (2) est ʿOṯmânî, mais le contraire ne se vérifie pas nécessairement. Parmi les ʿOṯmâniya, signalés vers ce temps en Egypte, certains rêvèrent même de garder la neutralité entre les deux rivaux, ʿAlî et Moʿâwia, tout en lui préférant dans leur for intérieur le gouverneur de Syrie (3), si dévoué à la mémoire de leur infortuné calife. C'était tenter de concilier l'impossible. Aussi la plupart, tirant la conclusion des prémisses posées par eux, se proclamèrent-ils ennemis de ʿAlî et de ses partisans. Le maudissant lui et les siens, ils détournaient de lui les sympathies de leurs concitoyens (4) et se réjouissaient de ses insuccès (5). Mais, avant tout, ils se donnaient pour mission de poursuivre les complices du meurtre de ʿOṯmân (6); pour eux, pas de quartier! L'un d'entre eux, saisi en Galilée (7), s'écrie: «Je suis des *compagnons de l'arbre*! (8) — Grâce à Dieu, les arbres ne manquent pas en Galilée», riposte ironiquement le Syrien, en lui portant le coup de grâce (9). Persuadés de la supériorité de la Syrie sur la ville de Médine (10), ils finirent par rejoindre Moʿâwia. Ce fut le cas de nombreux habitants de

---

(1) Goldziher *M. S.*, II, 119.

(2) Les Syriens en masse étaient ʿOṯmâniya.

(3) Ṭab., I, 3237-38.

(4) Balâḏorî, 308, 3.

(5) Ṭab., I, 3346, 1, 10.

(6) Ṭab., I, 3405.

(7) Je lis الجليل, au lieu de الخليل.

(8) Sous lequel on avait fait la baiʿa à Mahomet, ou بيعة الرضوان.

(9) *Osd*, III, 309-310. Autre exemple dans Qotaiba. *Maʿârif*, 92, 4. Nous citerons toujours l'édition égyptienne du *Maʿârif*.

(10) *Aġ.*, XI, 118, 2; XV, 30. La participation de Médine à la révolte contre ʿOṯmân lui avait fait perdre, pensaient-ils, son droit à être la capitale de l'islam.

Basra, après la bataille du Chameau (1) ; en particulier, le cas du célèbre chef qaisite, Zofar ibn al-Ḥâriṯ (2), du Solaimite Ǵaḥḥâf ibn Ḥokaim (3), du chevaleresque ʿObaidallah ibn al-Ḥorr et de Mâlik ibn Misma' (4), objet de la vénération fanatique des Bakrites (5). Ces réfugiés Iraqains communiquèrent aux habitants de Raqqa leurs sentiments pour ʿOṯmân et firent refuser aux troupes de ʿAlî, en marche vers Ṣiffîn, le passage de l'Euphrate (6).

On signale aussi des ʿOṯmâniya franchement excentriques : comme cet Arabe, à la fois partisan de l'imposteur Moḫtâr (7) et dévoué à la mémoire de ʿOṯmân (8) ; un autre se faisant Šîʿite (9) ; enfin, Ṣoḥâr ibn al-ʿAbbâs aurait trouvé moyen d'allier son culte pour le fils de ʿAffân aux opinions extrêmes (10) des Ḫâriǵites (11). Mentionnons ici une dernière classe de

---

(1) Yaʿqoûbi, II, 215, 1. A Koûfa, tout le clan kindite des Banoû'l-Arqam quitte Koûfa, en disant : لا نقيم في بلدٍ يُشتَم فيه عثمان. *Osd*, III, 397, 9. Dans la même ville, signalons le clan asadite, dévoué à ʿOṯmân. *Aǵ.*, X, 85. Son chef Simâk est un ʿOṯmâni décidé. Yaʿqoûbî, II, 218, 6.

(2) Il combattit à Ṣiffîn pour Moʿâwia. (I. ʿAsâkir, VI, notice de Zofar). Sa haine contre ʿAlî ne l'empêchera pas plus tard, révolté contre les Omaiyades, de faire bon accueil aux *Tawwâboûn* de l'Iraq. Ṭab., II, 551. La bataille de Marǵ Râhiṭ bouleversa complètement la position des partis arabes.

(3) I. ʿAsâkir, XIV, notice de Aḫṭal.

(4) Ibn al-Aṯîr, IV, 121 ; Ṭab., I, 3414, 12 ; II, 765-66 ; I. ʿAsâkir, X, notice de ʿObaidallah ibn al-Ḥorr.

(5) Cf. *MFO*, I, p. 50 et 80.

(6) Yaʿqoûbî, II, 218.

(7) Un faux apôtre du šîʿitisme.

(8) Ṭab., II, 659, 4. Le poète ʿAbdallah ibn Hammâm, quoique ʿOṯmâni (Ṭab., II, 636, 12), se voit forcé de louer Moḫtâr. ʿObaidallah ibn al-Ḥorr ira lui aussi pleurer sur la tombe des victimes de Karbalâ : des motifs personnels inspireront cette démarche à ce loyal chef de partisans. Du šîʿite Aboû Ṭofail on cite comme un fait digne de remarque : يُثني على ابي بكر وعُمَر وعثمان. *Osd*, V, 234.

(9) Ṭab., II, 319, 5.

(10) Les Ḫâriǵites détestaient ʿOṯmân.

(11) Ibn Ḥaǵar, II, 474, 6 ; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 42 ; Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 201, 3 a. d. l. ; *M. S.*, II, 119, n. 3. La notice de *Osd*, III, 11, se tait sur les opinions particulières de Ṣoḥâr ; de même Qotaiba, *Maʿârif*, 115 ; ils observent seulement que tous ses contribules étaient šîʿites.

ʿOṯmâniya, spéculant sur leurs opinions politiques, comme ce chef de Tamîm, qui proposa un jour à Moʿâwia de lui vendre son attachement à la mémoire du *śahîd* (1). Ces compromissions se retrouvent dans tous les partis.

Non moins difficile à expliquer paraît la vitalité de ce parti. Après le triomphe des Omaiyades et l'échec définitif des ʿAlides, après Karbalâ surtout, sa raison d'être semblait avoir cessé. Du temps des Marwânides, le ʿoṯmânî Ǵaḥḥâf nous apparaît presque comme un revenant d'un autre âge (2). Les habitants de Baṣra (3) se montrèrent favorables à ʿOṯmân (4), bien avant la révolution de Médine. Ils devinrent ses partisans décidés après la bataille du Chameau (5) : leur haine contre leur vainqueur ʿAlî devait aboutir à ce résultat. Les émissaires de Moʿâwia, envoyés pour révolutionner l' Iraq, pouvaient compter sur leur coopération (6). Mais on comprend moins la persistance des ʿOṯmâniya en cette cité et à Koûfa, où, d'après un renseignement de l' *Aġâni* (X, 85), cette secte posséda une mosquée jusque sous les ʿAbbâsides. « Ǵâḥiẓ lui-même est signalé comme un adhérent de ce parti, et il écrivit un livre en sa faveur » (7) — sans doute, un des nombreux paradoxes littéraires de ce fécond écrivain. Comme il arrive d'ordinaire, les ʿOṯmâniya, s'exaltant maintenant dans leur isolement, prétendaient établir la supériorité de leur calife sur ʿAlî et son droit exclusif à la succession du Prophète. La suspension de toute vie

(1) Ṭab., II, 97 en haut ; scoliaste de Farazdaq, *Divan*, 69. La qualification de عَاوِيّ, donnée à Aḥnaf, est exagérée : c'était un opportuniste.

(2) Scoliaste de Aḫṭal, 25-26. C'est peut-être en considération de son « ʿOṯmânisme » que ʿAbdalmalik lui pardonna si facilement ses excès contre les Taġlibites et contre son favori Aḫṭal. Cf. *Chantre*, p. 141, etc.

(3) Après Aḏroḥ, Moʿâwia les soulève sans peine contre ʿAli au nom de ʿOṯmân. Ṭab., I, 3415, 15 ; 3416, 1

(4) Dinawari, 159, 4.

(5) Cf. *Naqâ'id Ǵarir*, 125. 13, où l'on signale à Baṣra les ʿOṯmâniya et بقايا من شهد يوم الجَمَل.

(6) ʿ*Iqd*, III, 355 ; Maqdisi, 293. 19 ; Ibn al-Faqih, 315, 7. Comp. 166 d. l., où le parallélisme avec ʿAli, nommé plus haut, montre qu'il est certainement question du calife ʿOṯmân. Baṣra renfermait aussi des *Moʿtazila*, Ṭab., I, 3178, 3 ; et des partisans dévoués de Moʿâwia, ʿ*Iqd*, I, 145 ; son frère ʿOtba y avait pris femme.

(7) *M. S.*, II. 120.

publique à cette époque donnait de l'attrait à ces discussions oiseuses. Elles nous ont valu tout un cycle de ḥadîṯ, accueillis plus tard dans les recueils orthodoxes (1), sur les prérogatives de ʿOṯmân, « le possesseur des deux lumières » (2).

Quoiqu'il en soit, dans l'intervalle séparant la nomination de ʿAlî et la bataille de Ṣiffîn, le Yaman, l'Egypte (3), l'Iraq même (4),— on l'a vu,— ce centre de la puissance ʿalide, comptaient de nombreux ʿOṯmâniya : l'Egypte au moins 10 000 (5). Ce n'étaient pas de purs *moʿtazila*, genre Aboû Moûsâ Aśʿarî, comme semble l'insinuer Wellhausen (6), mais bien plutôt des musulmans sincères (7), prenant au sérieux le serment prêté au calife assassiné, trouvant futiles les raisons invoquées pour justifier le drame de Médine. L'attitude de ʿAlî, traitant tous ses adversaires d'infidèles (8), révoltait leur loyalisme. Moʿâwia exagérait sans doute, et à dessein, quand il les appelait sa « śîʿa » et ses frères (9). S'il leur eût répugné de servir d'instruments à son ambition (10), ils ne pouvaient s'empêcher de l'approuver (11), en le voyant réclamer vengeance au nom de ʿOṯmân. Presque tous entretenaient des relations avec lui (12) ; beaucoup — on l'a vu — réfugiés dans les provinces soumises à son autorité, vinrent

(1) Cf. *M. S.*, II, 121.

(2) Ses deux épouses, filles de Mahomet.

(3) Yaʿqoûbî, II, 231 ; Ṭab., I, 3088, 3237-38, 3396 ; 3452, 13.

(4) Ṭab., I, 3242, 1 ; 3348 ; Ibn al-Aṯîr, III, 121 ; Yaʿqoûbî, II, 218.

(5) Ṭab., I, 3242, 4. On ne s'attendait pas à voir signalé parmi eux Bosr ibn Abi Arṭaʾa, un des principaux lieutenants de Moʿâwia. Nous l'avons déjà étudié. Cf. *MFO*, I, p. 42-48.

(6) *Reich*, p. 59, note ; la remarque est d'ailleurs juste pour les ʿOṯmâniya de Koûfa. Ṭab., I, 3244, 3 ; 3248, 8 les qualifie également de *Moʿtazila* ; preuve que la distinction n'était pas toujours facile à établir. Nombre de ʿOṯmâniya, nommés dans Ṭab., I, 3070, 2-12, comme Noʿmân ibn Baśîr, étaient des partisans déclarés de Moʿâwia. Ceux de Koûfa se montrent aussi hostiles à ʿAlî. Ṭab. I, 3346 ; 3348, 16.

(7) Voir p. ex. la réponse de Moḥammad ibn Ḥodaiǵ à Moʿâwia. Ṭab., I, 3400.

(8) Ṭab., I, 3369, 1 ; 3371, 6 ; 3402, 15

(9) Ṭab., I, 3241, 17 ; 3242, 5 ; 3401, 14; Yaʿqoûbî, II, 231.

(10) Voir, dans Ibn al-Aṯîr, III, 154, 7, etc., la réponse de ceux d'Egypte.

(11) C'était le cas de tous les Arabes. ʿAlî seulement prétendait que cette mission revenait de droit aux plus proches parents de ʿOṯmân.

(12) On recevaient ses émissaires. Ṭab., I, 3415-16.

combattre à ses côtés, le jour de Ṣiffîn (1) et l'aidèrent ensuite à conquérir l'Egypte et l'Iraq (2).

Ces sympathies, plus ou moins accentuées selon les catégories des ʿOṯmâniya, profitaient en définitive au gouverneur de Syrie : elles affaiblissaient d'autant le crédit de son adversaire et ruinaient la prétention, affichée par lui, de représenter la cause de l'islam.

« Quatre circonstances, — disait plus tard Moʿâwia, — m'ont donné la supériorité sur ʿAlî. Je cachais soigneusement mes projets, lui les affichait publiquement (3). Mes troupes étaient mieux équipées (4) et plus dociles ; les siennes, très médiocres, ne songeaient qu'à la rébellion (5). Pendant la journée du Chameau (6), je l'ai laissé se débattre avec ses ennemis (7). Si ces derniers triomphaient, ils se montreraient, j'en avais la certitude, plus accommodants que lui ; si ʿAlî l'emportait, ce serait aux dépens de son prestige. Enfin je possédais dans un plus haut degré les sympathies (8) de Qoraiś. » (9)

On ne pouvait mieux dire. Les principaux conseillers et partisans de

---

(1) Yaʿqoûbi, II, 218 ; Ṭab., I, 3070 sqq.

(2) Comme fit Mohammad ibn Ḥodaiǵ. Ṭab., I, 3404.

(3) Comparez plus loin l'attitude des Iraqains à la conférence de Aḏroḥ.

(4) Les adversaires eux-mêmes en convenaient. Cf. Ṭab., I. 3322, 7 ; ʿ*Iqd*, II, 291, 5.

(5) Toute l'histoire du califat de ʿAli est là pour le prouver. Sur l'incapacité gouvernementale de ʿAli, cf. *MFO*, I, p. 79, n. 5. ʿAli voulait donner huit à dix Iraqains pour un Syrien : il a varié à l'infini l'expression de ce sentiment. Ainsi il se déclare prêt à échanger 100 000 Iraqains contre 300 Banoû Firâs. ʿ*Iqd*, I, 44, 10. ʿAbdallah ibn Zobair exprimera la même opinion, en modifiant légèrement les proportions : dix Iraqains valent un Syrien (Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 22, 7 ; ʿ*Iqd*, I, 157, 12) ; d'après le *Kitâb al-Fâḍil*, 347, il aurait cédé « contre un Syrien deux, cinq ou même dix Iraqains ».

(6) Masʿoûdi, IV, 322 (lisez كواكب au lieu de مواكب ; ضلّ et non ظلّ , p. 354). Walîd ibn ʿOqba portait le sobriquet non de « Ṣafwân », mais de صَفُّوري (le Ms. de notre bibliothèque porte ici صفراوى) : ses ennemis le faisaient descendre d'un Juif de Séphoris. P. 311. il s'agit non de Saʿd ibn ʿObâda (mort sous le califat de ʿOmar), mais de son fils Qais.

(7) Cf. Masʿoûdi, IV, 305. Plus tard, en souvenir de cette journée, Moʿâwia donnera un cadeau de 30 000 dirhems au frère de Yaʿla ibn Monabbih (ou *Monia*, comme a Masʿoûdi, IV, 304). Cf. ʿ*Iqd* I, 96, 145.

(8) Comp. *MFO*, I, p. 6.

(9) ʿ*Iqd*, II, 306 ; Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 30 ; Baihaqi, 404. Pour les haines que la victoire du Chameau valut à ʿAli, cf. Masʿoûdi, IV, 337.

ʿAlî se recrutaient de préférence parmi les Anṣârs, dont la capacité politique ne pouvait se mesurer avec celle de l'aristocratie mecquoise, en majorité ralliée aux Omaiyades. En dehors des Anṣârs, les notabilités musulmanes se trouvaient dans le camp de Moʿâwia, ou, momentanément confondues dans les rangs des *Moʿtazila* et des *ʿOṯmâniya*, se préparaient dans une bienveillante neutralité à l'année de la *ǵamâʿa*, quand il leur serait permis de saluer dans le digne fils d'Aboû Sofiân le chef unique de l'empire arabe.

Comme le culte de Rome et des Césars, pendant la période impériale, le « dîn ʿOṯmân » (1) prendra à partir des Marwânides l'extension d'une véritable religion d'état et formera une partie importante du « Marwânisme » (2). Nous y reviendrons en traitant de la politique de la branche cadette.

VII

CONFERENCE DE ADROḤ

Aboû Moûsâ al-Aśʿarî et ʿAmrou ibn al-ʿAṣi

A la fin de la journée de Ṣiffîn, des arbitres avaient été nommés : l'habile (3) ʿAmrou ibn al-ʿAṣi pour Moʿâwia et Aboû Moûsâ al-Aśʿarî pour ʿAlî. Ils devaient prononcer entre les deux adversaires. Dans le protocole relatif à cet acte, l'adroit Moʿâwia avait fait supprimer le titre souverain de ʿAlî, simplement qualifié de fils d'Aboû Ṭâlib (4) : résultat important (5) pour le gouverneur de Syrie, assimilé au calife et mis avec lui sur le pied d'égalité.

Comme théâtre de la conférence on était convenu de choisir un lieu

(1) Cf. *Aǵ.*, XIII, 38, 2.

(2) Ou مَرْوانيّة, comme on disait.

(3) داهية العرب. Masʿoûdî, IV, 391. On pourrait traduire « le maître-fourbe des Arabes ». Le traducteur de Masʿoûdî a préféré l'autre sens de *dâhia* « mauvaise fortune ».

(4) Dinawarî, 207.

(5) Voir la réflexion de Aḥnaf à ce sujet. Ṭab., I, 3334 en bas.

mitoyen entre la Syrie et l'Iraq (1). L'oasis de Doûmat al-Ǵandal remplissait cette condition ; à son défaut, on proposa également Adroḥ, dont le nom fut prononcé dès lors (2).

Adroḥ (3), l'Ἄδρου de Ptolémée, l'Ἄδροα de l'édit byzantin de Bersabée (4), presque à moitié chemin entre Ma'ân et Pétra, était une ancienne localité, située sur la *voie commerciale de l'encens* (5). Au temps de Mahomet, elle appartenait au territoire de la tribu de Ǵodâm (6) et formait une des stations, visitées par les caravanes qoraišites se rendant en Syrie (7). La Bible n'en fait pas mention (8). Les Romains avaient établi un superbe camp (9), sur ce point, où se croisaient la voie aboutissant à la Mer Rouge et l'embranchement atteignant par Pétra le port de Gazza. L'imposante citadelle protégeait cette importante position et aussi la puissante source de Adroḥ : utile précaution dans une région pauvre en eau ! Elle jaillit au bas de la citadelle dans une sorte d'entonnoir. L'insuffisance de la pente et de l'écoulement ne permet pas d'en tirer tout le parti désirable pour l'irrigation des plaines voisines, situées à un niveau supérieur. Cette abondance d'eaux, mal distribuées, peut constituer une menace pour la salubrité de la région.

L'ancienne route commerciale (10) de la Transjordanie s'était-elle

---

(1) Cf Dinawarî, 208, 211 ; Ṭab., I, 3341.

(2) Ṭab., I, 3341, 12.

(3) Et non « Odroḥ », forme moins bien attestée ; comme le montrent les transcriptions grecques et la prononciation locale : *a* aigu sur la première lettre. Cf. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, p. 143.

(4) Cf. *RAO*, VII, p. 264-66.

(5) Sur cette route et son importance, cf. Speck, *Handelsgeschichte des Altertums*, I, p. 523, 528 et surtout Sprenger, *op. cit.*, p. 141, etc.

(6) Hamdânî, *Ǵazîrat*, 129.

(7) Comp. I. S., *Tabaq.*, I[1], 109, 14 ; il en était de même pour la localité voisine, Ma'ân. Ibn Ḥaǵar, II, 422, 5. On allait y consulter une *kâhina* en renom. I. S., *Ṭabaq.*, I[1], 49, 26. L'expédition envoyée à Moûta par Mahomet s'y arrête. *Osd*, III, 158.

(8) Cf. RAO, VII, *loc. cit.*

(9) Voir la description dans Brünnow, *Die Provincia Arabia*, I, p 431 sqq. Nous avons visité le site de Adroḥ, en Juillet 1905.

(10) Elle continuait par Ǵarba, comme l'indiquent les milliaires.

déplacée vers l'orient à la suite de la disparition de Pétra (1)? Ma'ân avait-elle supplanté sa voisine Adroḥ, ou le manque de surveillance dans l'aménagement des eaux, favorisé la formation de marécages dans les environs? Adroḥ était certainement déchue de sa première splendeur à l'époque de la conquête arabe. A en juger d'après les renseignements fournis par Balâdorî (2), elle pouvait compter alors une centaine de familles, les étrangers non compris. Installée à l'intérieur du camp romain, la population n'arrivait plus même à occuper la majeure partie de la vaste enceinte; elle n'opposa pas de résistance à l'invasion bédouine.

Après le meurtre de 'Alî et la pacification de l'Iraq, Mo'âwia paraît avoir tenu à Adroḥ (3) une sorte de diète (4). Il s'agissait de recevoir la soumission de Ḥasan et de faire approuver par les députés du Ḥigâz (5), unis à ceux de Syrie, les compensations offertes au prétendant (6). Après cet incident, elle n'est plus nommée dans l'histoire des Omaiyades. Son existence, sans doute précaire, est pourtant attestée jusqu'au XIe siècle de notre ère. Nous la trouvons alors occupée par des maulâs hâšimites (7), ou du moins se proclamant tels. Leur présence tient au séjour des 'Abbâsides, à Ḥomaima, dans le voisinage de Adroḥ (8). Les chrétiens ont continué à habiter Adroḥ, jusque vers les débuts du Xe siècle. Je tire cette

(1) Il n'est pas question de Pétra dans les récits de la conquête arabe. Ceux-ci nomment pourtant Ǵarba, voisine de Adroḥ, cf. Balâdorî, 68, 4 a. d. l.

(2) Balâdorî, 59, 2 a. d. l.; 68, 4 a. d. l. La capitation globale fut de 100 dînârs. En prenant comme base un dînâr par adulte, ou chef de famille, on aboutit à notre calcul, d'une rigueur très approximative. D'après Sprenger, *Alte Geographie*, p. 143, Adroḥ comptait alors de 500 à 600 âmes: cela revient à notre estimation.

(3) Le choix du lieu, rappelant à Ḥasan le plus grave échec subi par sa famille, pourra paraître étrange.

(4) Cf. Ṭab., II, 198; *MFO*, I, p. 61, n. 1.

(5) Leur présence peut avoir déterminé le choix de Adroḥ, comme aussi le séjour de Ḥasan à Médine, après son départ de l'Iraq.

(6) Pour l'énorme pension, les revenus d'un district de la Perse, assurés aux 'Alides (Voir plus bas), la ratification de la diète était indispensable. Mo'âwia se flattait peut-être d'échapper à cette obligation, dans l'espoir de voir l'assemblée refuser son approbation.

(7) Ya'qoûbî, *Géogr*, 326; Maqdisî, 54, 155; Iṣṭaḫrî, 58.

(8) Cf. Yâqoût, II, 342; Qotaiba, *Ma'ârif*, 40; Wellhausen, *Reich*, p. 312, note.

conclusion du colophon d'un manuscrit arabe du Sinaï, signé par « le Père (انبا) Moûsâ ibn al-Ḥakîm, le moine de Adroḥ » (1). Elle a dû disparaître au temps des Croisés. Leurs chroniques ne la mentionnent plus; malgré les nombreux établissements, possédés dans la région par les Latins: comme « Ahamant », le « Vaux-Moïse » (2), le fort de Wo'aira, etc.

Le protocole, rédigé à Ṣiffîn, avait désigné Doûmat al-Ǵandal, comme lieu de la future conférence. Mais on avait prévu et discuté, semble-t-il, les avantages d'un autre site, par exemple celui de Adroḥ (3). Certains annalistes, il est vrai, paraissent ne connaître que Doûma, comme siège de la « ḥokoûma ». Cet exclusivisme apparent se retrouve dans les passages où, conformément à l'ancienne méthode, ils se contentent de reproduire les « riwâyât », relatives à un événement, sans prendre la peine de les discuter ou de les accorder (4). En dehors de ces cas, les chroniqueurs arabes se prononcent pour Adroḥ (5). Les paroles de 'Amrou à Aboû Moûsâ: « tu es notre hôte » (6), s'appliquent mieux à cette localité; Doûma, selon toute apparence, ayant encore relevé à cette époque de 'Alî (7). Entre les assertions, souvent hésitantes, des vieux *râwis* et l'affirmation des poètes, contemporains ou voisins de l'événement, il n'est pas permis d'hésiter. Or, ces derniers attestent à l'unanimité la réunion de la conférence à Adroḥ. Nommons seulement Aḫṭal (8), Ka'b ibn Ǵo'ail, Doû'r-Romma, Aswad ibn al-Aiṯam (9). Cette règle de critique, l'ancienne école arabe

---

(1) القبيس الادرحي (lisez الاذرُحي); *ZDMG*, LI, p. 454-55.

(2) Ou Wâdi Moûsâ; il correspond au village actuel de Elǵi, près de l'ancienne Pétra, plus souvent, et même sur place, désigné sous le nom de Wâdi Moûsâ. A notre avis, les Croisés n'ont jamais eu d'établissement à Pétra même.

(3) Cf. Ṭab., I, 3341, 3354; Dinawarî, 208, 18; 211, 3.

(4) L'ancienne méthode arabe n'admettait pas ce travail de critique. Tout le mérite se borne au nombre et à l'exactitude des ḥadîṯ reproduits.

(5) Ṭab., I, 3354; I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 21; Mas'oûdî, IV, 294; Yâqoût, I, 174; Ibn al-Aṯîr, III, 142 d. l.

(6) Mas'oûdî, IV, 392.

(7) Mo'âwia avait échoué dans son coup de main contre Doûma; son lieutenant Moslim ibn 'Oqba s'était vu repousser par Mâlik ibn Ka'b al-Hamdânî. Cf. notice de ce dernier dans Ibn 'Asâkir, XVI[e] vol.

(8) *Dîwân*, 79, 3.

(9) Cités dans Yâqoût, I, 174-75. — Le départ pour Jérusalem d'Ibn 'Omar et de Sa'd ibn Abi Waqqâṣ (Mas'oûdî, IV, 400) s'explique mieux d'Adroḥ que de Doûma.

en a déjà soupçonné l'existence. Aboû Obaida (1) la formule à peu près en ces termes : « Entre des récits incohérents, transmis par des ignorants et un vers, affirmatif sans laisser place à la réplique, il n'y a pas à choisir ».

Si la conférence ne se tint pas à Doûma, la cause en doit être cherchée dans la conduite de ʿAlî. Occupé à négocier avec les Hàrigites, très hostiles comme lui au principe même de cette réunion, il s'efforçait de la faire échouer, de la retarder du moins, se flattant de pouvoir les gagner dans l'intervalle et de les ramener à lui (2). Ce résultat obtenu, l'unité rétablie dans son propre parti, il aviserait ensuite. Non seulement il ne se pressa pas d'envoyer ses délégués à la conférence ; mais, de propos délibéré, il laissa passer le terme prévu pour la convocation. A l'époque fixée, Moʿâwia et les Syriens, fidèles au rendez-vous, y attendirent vainement ʿAlî. Les partisans de ce dernier durent le forcer à ne pas laisser protester sa signature (3) : abandonnant ainsi à Moʿâwia un second avantage dont son représentant ne manquera pas de profiter (4). En accumulant les maladresses, ʿAlî aplanissait la voie à son rival.

A la suite de nouvelles négociations entre Damas et Koûfa, on se décida sans doute pour Adroḥ, en considération des eaux et des ressources que cette localité offrait en plus grande abondance pour une réunion, laquelle s'annonçait nombreuse. On a pu avoir aussi égard aux illustres Médinois, convoqués à la conférence. Moʿâwia les savait ou neutres ou favorables à sa cause (5). Il n'eut donc pas grand mérite, en prenant sur lui de les inviter à la réunion de Adroḥ (6).

---

(1) هو عندي باطل مُختلِط أُخذ عن جهّال وجاء الشعرُ الثابتُ الذي لا يُرَدّ بغير ذاك, cité par le scoliaste de *Naqâ'id Ǵarîr*, 238. 9.

(2) Cela ressort de Ṭab., I, 3363, 15, etc. Comp. I. 3353, 14, etc.

(3) Ṭab , I, 3342, 14 ; 3353, 16, etc.

(4) Cf. Ṭab., I, 3342, 14, etc. Comme on le voit par Ṭab., I, 3353, 14, etc., ʿAlî, décidé à se parjurer, voulait au lieu de se rendre à la conférence, reprendre la guerre contre les Syriens. Cette attitude devait le mettre en mauvaise posture devant l'opinion.

(5) Chaque *ḥakam* pouvait amener 400 hommes d'escorte. Les Médinois devaient venir aussi, accompagnés d'un nombreux personnel. Ṭab., I. 3340, 18 ; 3341, 17.

(6) D'après une autre version (Dinawarî, 211), ils se trouvaient déjà à Doûma, d'où ils retournèrent à Adroḥ.

Entre les deux délégués la partie ne pouvait être considérée comme égale. ʿAmrou était vendu corps et âme à Moʿâwia par un pacte dont l'Egypte formait l'enjeu (1): son ancienne et belle province, promise à son ambition (2), s'il savait diriger au gré du fils d'Aboû Sofiân les délibérations de la conférence. Eloquent (3), rompu au maniement des grandes affaires, habile à dénouer les situations les plus délicates (4); l'un des quatre grands *dâhia* de cette époque (5), ou plutôt, au jugement de ʿAlî lui-même (6), le « dâhia des Arabes » par excellence, à un tel homme la réunion de Adroḥ ne pouvait réserver des surprises. Moʿâwia paraît avoir été moins rassuré sur la droiture de ses intentions. Non seulement il tint à se trouver à l'ouverture et à la fin de la réunion (7), mais encore il voulut donner à ʿAmrou, dans la personne de ʿOtba, le plus intelligent et le plus dévoué de ses frères, un assistant, chargé de le surveiller (8).

Gouverneur de Koûfa, au moment du drame de Médine, Aboû Moûsâ avait commencé par assurer à ʿAlî (9) l'hommage de ses administrés (10). On ne pouvait donc le soupçonner de nourrir contre ce dernier des sentiments hostiles. Plus tard, voyant la guerre civile allumée, il fut d'avis de laisser les Qoraiś (11) vider seuls leur querelle (12), فتنة قريش (13), comme on désignait ces stériles luttes d'ambition. Personnellement il se réfugia dans les

(1) Cf. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 220 en bas.

(2) Comme un morceau de choix : طعمة.

(3) Ibn Ḥağar, III, 2 ; Yaʿqoûbî, II, 143, 7; Ǧâḥiẓ, *Bayân*, I, 19, 5.

(4) I. S., *Ṭabaq.*, V, 8-9; Qotaiba, *ʿOyoûn*, 316-317.

(5) *ʿIqd*, III, 4, l. 6: on y donne leur caractéristique et leur ordre de mérite.

(6) Masʿoûdî, V, 45.

(7) Cf. Ṭab., I, 3342-43 ; 3353, 7.

(8) Cf. *MFO*, I, p. 38. Comp. *Osd*, III, 361, à propos de la conférence : وله فيه اثر كبير. Sur sa discrétion et sa réserve, cf. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 59, 7, etc.

(9) Malgré lui, ajoute Masʿoûdî, IV, 296: حين تكاثر الناس عليه, insinuation malveillante, inexactement rendue par la version : « A. Moûsâ sut attirer la foule dans le parti de ʿAli ». La tradition hostile met en scène son secrétaire chrétien pour le faire blâmer par ʿOmar. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 62, 7.

(10) Ṭab., I, 3089; Masʿoûdî, IV, 296.

(11) Cf. *Osd*, V, 309.

(12) Weil (*Geschichte*, I, p. 204-05. 230) se montre injuste pour ce personnage et dépasse presque la tradition ʿalide; pour cette dernière, cf. Goldziher, *WZKM*, XV, p. 333.

(13) Cf. I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 107, 25.

rangs des « Moʿtazila » (1). Antérieurement à Ṣiffîn il avait déconseillé aux adhérents de ʿAlî le recours aux armes, non par animosité contre le fils d'Aboû Ṭâlib, mais par amour de la paix.

Cette attitude impartiale lui attira sa haine (2). De lui-même, le gendre du Prophète n'eût jamais songé à ce plénipotentiaire. Mais ses Yéménites lui avaient imposé ce choix (3), de préférence à Ibn ʿAbbâs (4) et au brave Aśtar. Les antécédents (5) et l'impétuosité de ce dernier le rendaient impropre à remplir une mission aussi délicate. Si nos chroniqueurs méritent confiance sur ce point, ʿAlî, pendant toute la durée des négociations, affecta d'ignorer son délégué et adressa toutes ses communications à Ibn ʿAbbâs, chargé de remplir auprès d'Aboû Moûsâ un rôle analogue à celui de ʿOtba auprès de ʿAmrou (6). Une circonstance a également augmenté contre Aboû Moûsâ les ressentiments śîʿites. En le traitant de Juif (7), elle prétend atteindre son fils, le premier à témoigner contre Ḥoǵr ibn ʿAdî, dans le célèbre procès, intenté plus tard à cet illustre martyr de la secte (8). Comme pour Saʿd ibn Abi Waqqâṣ (9), comme pour Ziâd ibn Abîhi (10), comme Aśʿat̠ ibn Qais, les Śîʿites ont reporté sur la

---

(1) Ṭab., I, 3139, 3147-49: إعتزل القتال, 3334; Yaʿqoûbî, II, 211, 8.

(2) Ṭab., I, 3333, 12. Voir les menaces, qu'il lui adresse après la bataille du Chameau. Ibn al-At̠îr, III, 112.

(3) *Osd*, III, 246.

(4) Moʿâwia pouvait difficilement agréer un Hâśimite, à la fois juge et partie. Ajoutez le caractère intéressé d'Ibn ʿAbbâs, digne fils de l'usurier ʿAbbâs.

(5) Il avait coopéré au meurtre de ʿOt̠mân, et, à ce titre, Moʿâwia l'avait récusé. Ibn al-At̠îr, III, 138, 1.

(6) Ṭab , I, 3354.

(7) En réalité, cette qualification s'adresse à son petit-fils. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 126 d. l. ; I. S., *Ṭabaq.*, V, 292, 10-15.

(8) Yaʿqoûbi, II, 274, 9. Aboû Borda est qualifié de العفيف الشريف. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 83, 4.

(9) Payant pour son fils ʿOmar, commandant à Karbalâ les troupes de ʿObaidallah. Le fils de Aśʿat̠ avait livré à ce dernier Moslim ibn ʿAqîl.

(10) Odieux aux Śiʿites, principalement, selon nous, en sa qualité de père de ʿObaidallah, le meurtrier de Ḥosain. Un détail, trahissant bien la tendance: ʿOmar aurait forcé son père Saʿd à se rendre à Ad̠roḥ: c'est le cas de répéter avec Ṭabari: وزعم الواقديّ. Cf. Ṭab., I, 3353 d. l.; 3354, 1.

tête d'Aboû Moûsâ les rancunes, méritées par Aboû Borda, le fils de l'Aśʿarite.

Ancien compagnon et ami du Prophète, d'une douceur, d'une réserve et d'une honnêteté (1), rares parmi les Arabes (2), le vieil (3) Aboû Moûsâ n'était pas de taille à lutter contre ʿAmrou, lequel, avec Moʿâwia, Moġîra et Ziâd (4), passait pour le plus roué et le moins scrupuleux diplomate de son temps. Au moment de l'envoyer à Adroḥ, Moʿâwia lui adressa cette instruction significative : « Tu auras affaire à un homme aussi grand parleur que borné d'esprit. Inutile de déployer toutes les ressources de ton intelligence ! » (5) Le gouverneur de Syrie se défiait-il au fond du zèle de l'habile ʿAmrou (6) ; ou bien, prévoyant ses exigences voulait-il d'avance diminuer le mérite d'une aussi facile mission ? L'anecdote pourrait également avoir une origine śîʿite (7) ; mais elle dépeint suffisamment le caractère et les ressources d'Aboû Moûsâ (8) et celles de son adversaire.

---

(1) Voir pourtant, dans Dinawari, 140, 5, un acte de duplicité d'Aboû Moûsâ pour tourner une convention, conclue avec les tributaires. Le fait éclaire la mentalité musulmane d'alors.

(2) ʿAmrou essaie en vain de le tenter. Ṭab., I, 3355. La tradition lui prête et à Ibn ʿOmar un sentiment, inconnu parmi les Arabes : celui de la pudeur. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 82, 19 ; 84, 17 ; 113. Mahomet essaie de l'éveiller chez les siens par la menace du mystérieux عذاب القبر. Boḥârî, I, 246, n° 89.

(3) Il était déjà avancé en âge au commencement du règne de ʿOṯmân. Ṭab., I, 2828, 10 ; 2831, 17. Il mourut avant la fin du califat de Moʿâwia (cf. Ṭab., II, 208-09), au plus tard en 53 de l'hégire. *Osd*, V, 309 ; Qotaiba, *Maʿârif*, 89 ; I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 86.

(4) Ṭab., II, 8, l. 11, etc., donne une plus longue série de « dohât » ; liste inspirée par le désir d'en mettre également aux côtés de ʿAlî. Voir aussi *ʿIqd*, III, 4.

(5) *ʿIqd*, II, 295, 5 a. d. l.

(6) Lequel essaiera de faire passer la candidature de son fils ʿAbdallah.

(7) L'*isnâd* a malheureusement été omis par Ibn ʿAbd Rabbihi. On ne pouvait faire aux descendants d'Aboû Moûsâ plus grand déplaisir que de prononcer le nom de ʿAmrou : ils se sentaient ridicules. *ʿIqd*, II, 152, 2 a. d. l. : nouveau trait, où il semble permis de découvrir la tendance śîʿite, s'acharnant contre le « ḥakam » de Adroḥ.

(8) On le dit مُغَفَّل, Ṭab., I, 3358, 19 ; à Ibn ʿOmar on adresse également le reproche de غفلة. Ṭab., I, 3356, 16. Nous doutons aussi que A. Moûsâ ait été ḥalîf omaiyade. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 78.

Encore une fois un tel négociateur devait être « roulé » par son collègue. Le fait est constaté avec une touchante unanimité par toute la tradition musulmane (1) et rien ne nous autorise à rejeter sur ce point son témoignage. Seulement elle paraît s'être méprise (2) sur la nature de la ruse, dont se servit le délégué de Mo'âwia. Dans son récit, malgré les innombrables variantes transmises jusqu'à nous, l'issue des négociations demeure absolument incompréhensible. A l'en croire, ce ne serait pas par son habileté diplomatique, mais par un grossier et public mensonge que ce maître-fourbe de 'Amrou aurait dupé Aboû Moûsâ.

Nous ne pouvons admettre que les négociations se soient dénouées de la sorte ; et nous ne voyons pas comment une aussi flagrante déloyauté aurait pu embarrasser 'Alî et détacher de lui nombre de ses partisans, comme il arriva en effet. N'était-elle pas plutôt de nature à lui regagner quelque chose de ce prestige et de ces sympathies, qu'il s'aliénait de jour en jour ? Elle eût certainement provoqué les protestations, non seulement des 100 membres de l'escorte iraqaine, mais de témoins absolument désintéressés : comme Sa'd ibn Abi Waqqâṣ et Ibn 'Omar. On ne comprend pas surtout comment, dans le propre camp de 'Alî, on ait pu lui reprocher son opposition à la décision de Adroḥ. Ce fut pourtant le cas, comme nous le voyons par l'histoire de la révolte de H̆irrît ibn Râśid, une des plus originales de cette période si troublée.

Ce dissident n'était certainement pas inspiré par les passions ḫârigites (3). Il avait commencé par les combattre à côté de 'Alî (4). Dans l'intervalle compris entre Ṣiffîn et Adroḥ, il ne le quitta pas un instant : il affecta au contraire de se solidariser avec lui. En discutant avec 'Alî, il ne contesta jamais, comme les H̆ârigites, le principe de la conférence, ni ne fit appel à leur mot d'ordre : لا حكم إلّا لله. Nulle part aussi on ne voit les H̆ârigites le réclamer comme un des leurs. Dans le but, il est vrai, de

(1) Cf. Qotaiba, *'Oyoûn*, 367, 17.

(2) Cette méprise doit avoir été inspirée par le désir d'excuser le parjure de 'Alî. Tous nos auteurs, il ne faut pas l'oublier, sont favorables à ce dernier.

(3) Comme Brünnow, *Charidschiten*, p. 22-23, paraît l'avoir déjà soupçonné. Sur le sens de « ḫirrît », cf. Boḫârî, II, 49, 3; Qotaiba, *'Oyoûn*, 176, 13.

(4) Ṭab., I, 3418; 3423, 8-11.

grossir le nombre de ses partisans, Hirrît alla plus tard jusqu'à flatter ces sectaires, comme il le fit également pour les musulmans Arabes, redevenus chrétiens, et les autres mécontents (1). Mais les préventions hâriġites ne lui avaient pas mis les armes à la main. Au dire de Hirrît, ʿAlî, après avoir nommé un délégué à la conférence, n'avait pas le droit de rejeter sa décision, parce qu'elle lui était contraire. Selon lui, — comme l'observe ici Aboû Mihnaf, c'était là l'opinion personnelle de Hirrît, celle qui lui avait mis les armes à la main, هذا كان الرأي الذي خرج عليه من الكوفة, — le prétendant devait se soumettre à la sentence de déposition, prononcée par son propre représentant (2).

Il ne restait plus, selon lui, qu'à abandonner ʿAlî et à laisser à une « šoûrâ » l'élection d'un nouveau calife (Ṭab., I, 3427), conclusion diamétralement opposée aux principes, professés par les Hâriġites (3), contestant pour leur part le principe même de la « ḥokoûma » de Adroḥ, en vertu de leur principe fondamental: « A Dieu seul appartient toute décision et tout arbitrage! » لا حكم إلا لله. Cette attitude de Hirrît ne cadre pas avec la solution, adoptée par la tradition islamite, désireuse de sauver avant tout, même au prix d'une absurdité, la conduite du gendre de Mahomet.

Quand on passe au crible de la critique les versions relatives à la conférence de Adroḥ, quand on les rapproche des faits qui la suivirent immédiatement, la légende du mensonge de ʿAmrou ne tient pas debout. Après avoir signé avec Aboû Moûsâ l'acte déposant ʿAlî et Moʿâwia, ʿAmrou n'a pu en public proclamer à Adroḥ la candidature de ce dernier, ruse grossière que lui prête la tradition iraqaine. Nous comprenons mieux l'attitude, que lui attribue une anecdote conservée par Masʿoûdî (4). Après son retour de la conférence, essayant de faire chanter le gouverneur de Syrie, ʿAmrou lui aurait déclaré que le soin de nommer le futur calife le regardait

---

(1) Avec les ʿOṯmâniya, il se montre ʿOṯmânî. Ṭab., I, 3433, 20; 3434, etc.

(2) Cf. Ṭab., I, 3434, 1-3; Masʿoûdi, IV, 418 affecte de présenter tous les partisans de Hirrit, comme retournés au christianisme. Les détails de cette révolte permettent de voir combien grand était à l'Orient de la Péninsule le nombe des Arabes, restés encore chrétiens, ou redevenus tels ou apostats de fraiche date.

(3) Ṭab., I, 3418, 17; 3419, 1; 3433, 20; 3434, 1-4.

(4) *Prairies*. IV, p. 404.

désormais. Il ne l'avait donc pas encore fait à Adroḥ. Dans les fréquentes protestations, élevées par ʿAlî contre la conférence, il ne parle jamais du mensonge de ʿAmrou. S'il nomme les deux arbitres, c'est pour les accuser tous deux de félonie (Ṭab., I, 3368): condamnation s'expliquant seulement dans l'hypothèse d'une sentence, rendue de commun accord et défavorable au prétendant (1).

Aboû Moûsâ fut trompé non par un mensonge, mais par la cauteleuse diplomatie de ʿAmrou. Ce dernier exploita habilement le malentendu, dont était sortie l'idée d'une conférence.

Dans les plaines de Ṣiffîn (2), aux sommations de ʿAlî d'avoir à le reconnaître comme calife, Moʿâwia avait riposté : « Il m'est impossible de reconnaître l'assassin de ʿOṯmân ». Les représentants de ʿAlî, ayant protesté de l'innocence de leur maître, Moʿâwia s'était contenté de répondre : « Qu'il nous livre alors les meurtriers du calife, ses amis et ses confidents ! » Dans la prétention de ʿAlî, dans les réponses de Moʿâwia se trouvait renfermé tout le débat. Pour ce différend on avait combattu à Ṣiffîn; pour y mettre fin, on en avait appelé au Qoran et à une conférence.

Mais entre Ṣiffîn et Adroḥ les termes du débat s'étaient déplacés. Les deux partis auraient été embarrassés pour indiquer l'objet de la future conférence. On avait négligé de le préciser, encore moins les points devant former la matière de la discussion. On s'était borné à déclarer que le Qoran servirait de norme et de base (3). Si l'on était descendu dans le détail, on n'aurait pu manquer de s'apercevoir combien peu on s'entendait sur le fond de tout le débat, sur le but même de la réunion. La majorité des Iraqains y voyait une simple formalité, devant aboutir au triomphe

---

(1) Yaʿqoûbî, II, 225, 2 admet sans détour que ʿAlî a récusé la décision de la conférence, sans distinguer entre ʿAmrou et Aboû Moûsâ. Cette attitude est significative chez un écrivain, aussi ʿalide que Yaʿqoûbî.

(2) Dans le récit de cette bataille (Masʿoûdî, IV, 356) lisez حَضرَمِيّة, au lieu de خضرية, forme incorrecte; حرير احمر et non اخضر : ces leçons sont celles de notre Ms. de Masʿoûdî; la dernière fait tomber la note (p. 470) de l'édition française. P. 355 هذا السواد الاعظم désigne non la « grande terre du Sawâd » ou Babylonie, mais la *plaine* de Ṣiffîn.

(3) Cf. Ṭab., I, 3341, 9; 3353, 1; Masʿoûdî, IV, 384.

de leur candidat (1). Aux yeux des Syriens, il ne pouvait être question de discuter les prétentions réciproques de ʿAlî et de Moʿâwia au califat — celui-ci ne les affichait pas encore — mais ils voulaient qu'on examinât si l'intervention du fils d'Aboû Ṭâlib dans la révolution de Médine ne le rendait pas indigne du rang suprême.

La faute capitale — toutes les autres devaient en découler — commise par l'Aśʿarite, fut de permettre à son collègue de continuer l'équivoque, renfermée dans la protocole de Ṣiffîn, en plaçant Moʿâwia sur le pied de ʿAlî, c'est à dire, un calife reconnu par la majorité des musulmans, et un simple gouverneur de province. Celui-ci ne s'était porté jusque-là que comme le vengeur de ʿOṯmân, et — la remarque est d'Ibn ʿAbd Rabbihi (2) — les Syriens le suivirent à ce titre et non en qualité de calife. Aboû Moûsâ ne sut pas faire la distinction : il permit de traiter pratiquement ʿAlî et Moʿâwia comme deux prétendants au califat, entre lesquels il fallait prononcer. Par cette grave inadvertance, il aboutit à abaisser le premier, à grandir démesurément le second, à encourager les visées secrètes de son ambition.

Trompé par l'apparence de sincérité et les égards hypocrites que lui témoignait ʿAmrou (3), au lieu de défendre énergiquement les prétentions de ʿAlî — et comment l'eût-il fait, puisqu'il n'en était pas pleinement convaincu ? — Aboû Moûsâ laissa ʿAmrou discuter les titres de Moʿâwia à la succession de ʿOṯmân (4). Il lui permit — concession dangereuse avec

---

(1) « Le Qoran est tout entier pour moi », aurait dit ʿAli en cette circonstance. Cf. Masʿoûdi, IV. 384.

(2) ʿ*Iqd*, II, 291, 10.

(3) ʿ*Iqd*, II, 295-96; Ibn al-Aṯîr, III, 143 en bas. A propos de la conférence de Aḏroḥ, j'avoue ne pas saisir l'allusion, contenue dans I. S., *Ṭabaq.*, IV [1], 84, 4 : فاصبح الناس ذاتَ يوم قد لحقوا بمعاوية من الليل.

(4) Masʿoûdi, IV, 394 sqq.; Ṭab., I, 3355. Sur la haine des Śiʿites contre ʿAmrou, cf. Goldziher dans *WZKM*, XV, p. 333, n. 1. Il faut lui opposer l'éloge senti qu'en fait Barhebraeus, *Dynasties*, p. 176, 1. Il fut tolérant pour les chrétiens, *Osd*, IV, 169; après lui, en Egypte, on double les impôts. Yaʿqoûbî, II, 189, 4 a. d. l.; Ibn Ḥaǵar, III, 2 célèbre aussi son noble caractère. Cf. *MFO*, I, p. 80, n. 5. Sa modestie et son amour fraternel, Qotaiba, *Maʿârif*, 96; *Osd*, V, 63; I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 142. Le Prophète avait loué la fermeté de sa foi musulmane. I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 141.

un diplomate de la trempe de ʿAmrou — d'exposer à sa manière le *status quaestionis* (1). C'était lui fournir l'occasion de le déplacer et d'attirer la discussion sur un terrain favorable à sa cause. En élargissant de la sorte le débat, celui-ci cherchait à égarer la discussion, à l'éloigner de plus en plus de son point de départ, afin de bénéficier de la confusion, où il était seul à se reconnaître, traînant à sa remorque l'Aśʿarite ahuri. Aboû Moûsâ ne s'en aperçut pas ou ne sut pas ramener son collègue à la question. ʿAmrou, après avoir lassé sa patience, en proposant toute une série de candidatures, les unes plus inacceptables que les autres (2), finit (3) par l'amener à proclamer lui-même la déchéance des deux prétendants et la nécessité d'une nouvelle élection.

Voilà les données les plus certaines sur la marche des délibérations de Adroḥ. Les autres détails sont suspects de partialité tendancieuse, ou des combinaisons maladroites, commises par des chroniqueurs, soucieux avant tout de mettre hors de cause la loyauté du champion de la légitimité. Lorsque ʿAlî écrira aux Ḫârigites qu'il a dû repousser la sentence de Adroḥ « parce que contraire au livre de Dieu et inspirée par la passion », ils lui répondront : dans toute cette affaire ce n'est pas la cause de Dieu mais tes intérêts personnels qui t'ont inspiré ; tu as refusé de reconnaître la décision uniquement parce qu'elle était défavorable (4). Or, avec ce que nous connaissons de la brutale franchise des Ḫârigites, de leur haine pour Moʿâwia et les Omaiyades, ils n'auraient pu faire cette réponse, s'ils avaient eu connaissance de la grossière farce, attribuée à ʿAmrou. Il nous paraît même probable que c'est longtemps après, qu'on a pensé habile de faire circuler cette légende, dont ni Ḫirrît, ni les Ḫârigites ne soupçonnèrent l'existence. Au sujet de cet événement les contemporains et leurs successeurs immédiats avaient seulement gardé le souvenir de l'adroite diplomatie de ʿAmrou et de la piteuse attitude d'Aboû Moûsâ (5).

(1) Cf. Ṭab., I, 3355.

(2) Cf. Ṭab., I, 3358, 6, etc.

(3) Sur la suite des concessions, arrachées par ʿAmrou à A. Moûsâ, la série des diverses candidatures, voir Masʿoûdî, IV, 394-98.

(4) *Kâmil* E., II, 107, 3 ; Ṭab., I, 3369.

(5) De là le cycle de légendes drôlatiques, formées autour de cette dernière personnalité. Certaines ont été citées plus haut. Comp. Ṭab., II, 208, 15, etc.

Moʿâwia perdait peu ou prou à la décision de Adroḥ : le califat ne lui appartenant pas encore ; puisqu'il ne fut proclamé calife que deux ans plus tard. Quant à ʿAlî, il ne pouvait, sans résistance, sacrifier l'éminente position qu'il occupait depuis plusieurs années, voir remettre en question ses droits, soumis aux chances d'une nouvelle élection, dont l'issue n'était rien moins que certaine pour lui, depuis la scission divisant son propre parti. Il était donc facile de deviner que, refusant de souscrire à la sentence, prononcée par son propre représentant, il se mettrait ainsi dans son tort en se parjurant publiquement. Une des habiletés de ʿAmrou fut de prévoir ce dénoûment et d'amener Aboû Moûsâ à une conclusion, dont ʿAlî devait subir toutes les conséquences. Moʿâwia bénéficiant du *statu quo*, gardait ses positions et l'avantage considérable que, depuis Ṣiffîn surtout, il avait gagné sur son rival. La farce — puisque nos chroniqueurs emploient ce terme (1) — consista en ceci : la sentence des arbitres dépouillait ʿAlî d'une dignité réelle, le califat, et son rival d'un droit fictif, qu'il n'avait pas encore osé mettre en avant. Si ʿAlî redevenait simplement le fils d'Aboû Ṭâlib, Moʿâwia demeurait gouverneur de Syrie. L'attention, concentrée sur lui, habituait l'opinion publique à le considérer comme la seule personnalité, capable de rendre la paix au monde musulman. La décision de Adroḥ valait mieux pour lui que le gain d'une bataille. Celle-ci eût seulement attesté la supériorité militaire des troupes syriennes. En acculant ʿAlî à un parjure, Moʿâwia mettait le droit de son côté et s'assurait les sympathies de tous les musulmans honnêtes. A tous les mécontents dans l'Iraq il fournit un prétexte pour se soulever contre ʿAlî ; Ḫirrît ne fut pas le seul à en profiter. Moʿâwia pourra s'en autoriser pour inquiéter les frontières du califat iraqain et pour y fomenter des troubles.

Au cours de ces négociations, on put constater une fois de plus l'esprit de discipline des Syriens. Journellement des messages arrivaient à ʿAmrou de la part de Moʿâwia, grand partisan, nous le savons, de l'institution du *barîd* (2). Jamais un soldat ni un officier de l'escorte syrienne ne s'informa du contenu de ces lettres, ni ne s'avisa de donner des conseils

(1) يلعب بو. Masʿoûdi, IV, 402 : خدع وانخدع. *Osd*, V, 309.

(2) Cf. *MFO*, I, p. 33.

à ʿAmrou. Tout autre était l'attitude des Iraqains, accompagnant le délégué de ʿAlî. Ce dernier ne pouvait écrire au camp de Adroḥ, sans que les Iraqains ne demandassent à connaître le contenu de ces missives. Impatienté, Ibn ʿAbbâs, que ʿAlî avait adjoint (1) à Aboû Moûsâ, ne put s'empêcher de leur en faire des reproches. « Ne voyez-vous pas, leur dit-il, les Syriens ? L'envoyé de Moʿâwia arrive et part sans que personne sache le motif de ses allées et venues ; chez eux ni cris ni altercations ; pour vous, vous êtes sans cesse à nous assiéger de vos soupçons et de vos demandes indiscrètes ! » Légende ou non, l'anecdote peint admirablement l'esprit (2) des deux partis rivaux.

Deux anecdotes attestent le souvenir, gardé de cette période par Moʿâwia, devenu calife. Le monarque reçut alors la visite d'Aboû Moûsâ : il avait revêtu pour la circonstance un costume austère, convenant à l'âge et au passé de ce grave personnage. En entrant, il adressa au calife cette salutation peu banale : « La paix soit sur vous, ô confident d'Allah ! » امين الله (3). Moʿâwia lui rendit son salut. Puis, quand il se fut éloigné, Moʿâwia ajouta : « Le vieillard est venu dans l'espoir de se faire conférer un emploi. Mais il se trompe ; je ne puis vraiment pas me servir de lui » (4). Plus tard la tradition nous représente Aboû Borda, le fils d'Aboû Moûsâ, auprès du vieux calife, accablé par la maladie : « Approche, fils de mon frère, lui dit familièrement Moʿâwia, vois comme je souffre ! » Yazîd, l'héritier présomptif, entrait à ce moment : « Je te le recommande, lui cria-t-il, quand tu occuperas le trône : son père fut pour moi un ami ! « (5) Sous cette

---

(1) Comme commandant de l'escorte iraqaine, ou pour présider à la prière. Cf. Ibn Ḥaǵar, II, 450 ; Ṭab., I, 3354.

(2) Ṭab., I, 3354.

(3) Un poète donne également ce titre à Moʿâwia. *Aǵ.*, X, 172, 8. D'après Aboû'l-Horaira, le Propbète aurait dit : الأمناء ثلاثة انا وجبرئيل ومعاوية . *ZDMG*, L. p. 491 : ḥadîṯ syrien et omaiyade. Autres califes, gratifiés de ce titre : ʿOmar, Hâroûn ar-Raśîd et son fils Amîn. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 72 d. l. ; 79, 3 ; *ʿIqd*, II, 46, 15.

(4) Ṭab., II, 208 ; I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 83, 26, etc. place cette scène à Noḥaila ; donc au moment, où Moʿâwia traite de l'abdication de Ḥasan, détail suspect et d'origine śîʿite. Même observation pour *Ṭabaq.*, IV¹, 83, 8, etc. : Moʿâwia calife ne sait rien refuser à A. Moûsâ.

(5) Ṭab., II, 208-09 ; I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 83, 8-9. A. Moûsâ n'a pu être ḥalif de l'omaiyade

forme l'éloge était exagéré et l'on se demande si par cette exagération on ne prétend pas insinuer que, dès Adroḥ, l'Aś'arite était vendu au fils d'Aboû Sofiân et aux Omaiyades ?

VIII

ASSASSINAT DE 'ALI

Califat éphémère de Ḥasan

On connaît l'histoire de l'assassinat de 'Alî, telle que nos manuels l'ont popularisée, en reproduisant la tradition musulmane (1). Mas'oûdî la reproduit avec une grande netteté (2). Mais l'auteur des *Prairies d'or* n'en est pas l'inventeur. On la trouve déjà dans les *Ṭabaqât* d'Ibn Sa'd (3). Malheureusement ce dernier recueil, renonçant ici (4) à sa méthode habituelle, nous fournit sans aucun *isnâd* un récit d'une séduisante simplicité (5).

Donc, d'après la vulgate, trois Ḫârigites, fatigués des troubles agitant l'islam depuis le meurtre de 'Otmân, s'entendent (6) pour y mettre un terme en assassinant les trois tyrans, causes de tous les maux : 'Alî, Mo'âwia et 'Amrou. On peut se demander pourquoi Aśtar manque à cette énumération ? Depuis la dernière année du règne de 'Otmân, personne n'avait joué un rôle plus actif et, ajoutons, plus néfaste. Même dans l'Iraq

---

Sa'id ibn al-'Aṣi ; assertion justement repoussée par Wâqidî. *Osd.* V, 308. La date de sa mort s'espace entre 49 et 53 H., *Osd.* III, 246 en bas

(1) Nöldeke semble l'admettre, cf. *Orientalische Skizzen*, p. 86.

(2) *Prairies*, IV, p. 426-28.

(3) *Ṭabaq.*, III[1], 23, 15, etc.

(4) Comme il l'avait déjà fait pour la bai'a de 'Ali. Ces deux paragraphes pourraient avoir été ajoutés après coup.

(5) De même la *riwâya*, reproduite ici par Ṭabari, est d'un annaliste secondaire ; elle porte la trace de remaniements.

(6) Ṭab., I, 3456, d. l. ne désigne pas le lieu de la conjuration. Dans Ṭab., I, 3457, 5, au lieu de من اهل مصر , lisez من اهل المصر . Ibn Molǵam n'était pas d'Egypte, mais de Koûfa, المصر : voilà pourquoi il se charge de 'Ali.

on n'en faisait pas mystère (1). ʿAmrou échappa, grâce à une méprise du meurtrier ; Moʿâwia en fut quitte avec une blessure dans le bas-ventre ; seul l'attentat contre ʿAlî réussit. Il mourut trois jours après, le 24 Janvier 661.

Le fond de cette narration doit être authentique. Nous n'en pouvons dire autant de la forme romanesque, dans laquelle on a voulu la draper : l'entente entre les conjurés autour de la Kaʿba (2), l'exécution au même jour des trois attentats : ces détails trahissent la mise en scène ! Assurément des fanatiques — des Ḫârigites de préférence — ont pu s'attaquer à la personne des deux prétendants (3) et à ʿAmrou, le bras droit de Moʿâwia. L'attentat, dirigé contre le gouverneur de Syrie, doit être placé dans l'intervalle écoulé entre la bataille de Ṣiffîn et la conférence de Adroḥ (4), c'est à dire au moins deux ans avant le meurtre de ʿAlî. Chacun des trois Ḫârigites paraît avoir obéi à sa propre inspiration, agi indépendamment et à l'insu des autres. Plus tard, la tradition s'est chargée de combiner et de mettre en relation des mouvements isolés. Pour y parvenir, l'idée d'une conjuration s'imposait ; comme théâtre on lui a assigné la Mecque et le sanctuaire de la Kaʿba.

Ibn Molǵam, l'assassin de ʿAlî, fut déterminé au crime par une certaine Qaṭâmi (5) de Koûfa. A l'obtention de sa main, elle mit comme condition le meurtre de ʿAlî, sur lequel elle avait à venger la mort de son père et de son frère, tombés comme Ḫârigites à la journée de Nahra-

(1) Cf. Ṭab., I, 3333.

(2) Dînawarî, 227 ne parle pas de ce détail.

(3) Moʿâwia fut blessé. Comme il se met en campagne immédiatement après la mort de ʿAlî (Yaʿqoûbi, II, 255), sa blessure ne pouvait être récente. L'attentat contre sa personne remontait donc plus haut. Moʿâwia n'eut plus d'héritier dans les 25 dernières années de sa vie : la tradition semble vouloir mettre ce fait en relation avec l'attentat. L'âge du calife aurait pu fournir une explication plus naturelle.

(4) Cf. Śahrastânî, 88, 9.

(5) Sur le caractère de cette femme, voir Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 208-09. Ibn Molǵam fut désavoué par beaucoup de Ḫârigites pour avoir tué ʿAlî par ruse. Masʿoûdi, *Tanbîh*, 297. On pourrait peut-être faire valoir cette circonstance contre l'hypothèse d'un complot ḫârigite. Qaṭâmi était une Ḫârigite à la piété exaltée. Ṭab., I, 3458, 17 ; Masʿoûdi, IV, 429.

wân (1). L'assassin appartenait lui aussi à la population de Koûfa. Avait-il même quitté le territoire de cette ville ? Rien ne le prouve. Les principaux auteurs du crime étaient originaires de Koûfa : voilà pourquoi on a toujours reproché à cette métropole d'avoir tué 'Alî (2). C'était l'intime persuasion des 'Alides eux-mêmes (3). Si Ibn Molǵam, arrivant à Koûfa, eût été décidé au crime, il n'aurait pas perdu son temps auprès de Qaṭâmi (4), ni objecté aux instances de sa fiancée, ardente dans sa vengeance, l'impossibilité de tuer 'Alî. Un homme, déterminé à jouer une partie aussi dangereuse, doit avoir d'autres préoccupations.

Ainsi donc une main de femme dirigea le poignard d'Ibn Molǵam. Mais la tradition śî'ite répugnait à la pensée de laisser tomber son héros, victime d'une vengeance féminine. Cette répugnance a, croyons-nous, inspiré la légende de la conspiration ḫârigite avec ses accessoires dramatiques. Les contemporains paraissent l'avoir ignorée, puisque nous verrons (5) l'intime ami de 'Alî, Aboû' l-Aswad ad-Do'alî essayer de rendre Mo'âwia responsable de cette fin tragique. Un quart de siècle plus tard, une mort imprévue arrêtera le calife Marwân au milieu de ses succès. Dans cette fin mystérieuse, l'opinion populaire voudra également retrouver l'intervention d'une femme : la veuve de Marwân et de Yazîd I. Si 'Abdalmalik négligea de poursuivre sa belle-mère ; c'était, affirma-t-on, pour ne pas accréditer le bruit que le chef de la branche cadette avait été tué par une femme. Une préoccupation analogue a dû influencer la version śî'ite de la mort de 'Alî.

---

(1) Wellhausen, *Reich*, p. 65-66 ; Mas'oûdî, IV, 427-28. Dans la traduction, le second vers doit être ainsi rendu : « Aucune autre action d'éclat n'égale celle d'Ibn Molǵam ». Weil, *Geschichte*, I, p. 250, n. 1, soupçonne déjà que l'assassinat de 'Alî a été mis plus tard en connexion avec des attentats, commis à diverses époques contre Mo'âwia et 'Amrou. Le passage de Ṭabari (I, 3464, 10-13) parait significatif. Fait prisonnier, après avoir tué 'Ali, Ibn Molǵam affirme s'être engagé à assassiner Mo'âwia et s'offre pour aller exécuter la seconde partie de son programme. Cette affirmation ne cadre pas avec le récit traditionnel, où l'on relève d'autres contradictions.

(2) *'Iqd*, III, 355-56.

(3) Comme Sokaina. Qotaiba, *'Oyoûn*, 255 d. l.

(4) Dinawarî, 227, 15, etc.

(5) Voir plus bas : *Meurtres politiques*.

Ce brusque dénoûment « épargna à ʿAlî l'humiliation de voir, de son vivant, tout le monde se tourner vers son habile rival omaiyade » (1). Les fils de ʿAlî firent expirer Ibn Molǵam au milieu d'horribles supplices (2). Cette sainte famille (3) avait la vengeance atroce (4) : trait de ressemblance, également constaté chez leurs cousins ʿabbâsides (5).

La tradition historique, relative à ces événements, se montre « trop favorable à ʿAlì et ne présente pas Moʿâwia dans sa véritable signification... Pour un musulman vraiment pieux ce devait être un sujet d'amères réflexions de constater l'indigne conduite de Ṭalḥa, de Zobair, de ʿAiśa et même de ʿAlî, malgré l'assurance, donnée par le Prophète de leur prédestination éternelle » (6). On trouve dans certains recueils musulmans (7) un chapitre spécial, où l'on s'efforce de dissiper le scandale, causé par ces dissensions. Comme on interrogeait le pieux ʿOmar II au sujet de ʿAlî et de ʿOṯmân, des journées de Ṣiffîn et du Chameau : « Scènes de sang, s'écria-t-il, où par la grâce de Dieu, je n'ai pas trempé et qu'il me répugne de mentionner ! » (8) Ces élus (9), si étrangement divisés ici-bas, on a trouvé moyen de les mettre tous d'accord au ciel, où « ils ont rencontré un Maître à l'incommensurable miséricorde » (10).

---

(1) Nöldeke, *Orient. Skizzen*, p. 86.

(2) *Ḫamîs*, II, 283 ; Masʿoûdi, IV, 434 ; ʿ*Iqd*, II, 302.

(3) Ḥasan porte le surnom de تقيّ . *Ḫamîs*, II, 286.

(4) Ce fut une explosion de joie parmi les ʿAlides du Ḥiǵâz, quand on apporta la tête de ʿObaidallah ibn Ziâd. Leurs femmes reprirent alors le peigne et le fard. Yaʿqoûbî, II, 309.

(5) Au dire de Masʿoûdi (IV, 437), Moʿâwia aurait relâché le Ḫâriǵite qui avait attenté à sa vie.

(6) Nöldeke, *Orient. Skizzen*, p. 85-86.

(7) Par ex. Baihaqî, 47-48 ; Qarmânî, I, 278 ; ʿ*Iqd*, I, 207, 2 a. d. l. Ibn ʿAsâkir (I, 79 *verso*, sqq.) cousacre un chapitre spécial à innocenter « Ṣiffîn » et les Syriens. Cf. Masʿoûdi, IV, 457.

(8) I. S., *Ṭabaq.*, V, 291, 15, etc.

(9) Ce sont les مبشّرة . On les appelait parfois الموعود , ou encore المضروب ou المشهود لهم بالجنّة.

(10) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 189, 3-8. Komait se défend d'injurier Aboû Bakr et ʿOmar pour avoir fait tort à ʿAlî ; puis il ajoute (*Hâśimiyât*, VIII, 1, 3) :

الله يعلمُ ماذا يأتيانِ بهِ　　　يومَ القيامةِ مِنْ عُذْرٍ اذا اعتذرا

ʿAlî était un vaillant soldat. Bon mais inintelligent, léger (1) et irrésolu (2), affligé d'un embonpoint précoce (3), il lui manquait les qualités du général (4) et encore plus celles de l'homme politique. Mais, par dessus tout, le prestige personnel lui fit défaut. On en eut la preuve immédiatement après la mort de Fâṭima. Ses partisans, retenus jusque-là par la présence de cette femme, fille de Mahomet, le laissèrent seul en face du puissant triumvirat (5), formé par Aboû Bakr, ʿOmar et Aboû ʿObaida. Cet abandon suffit pour faire tomber sa piteuse résistance (6).

Ce serait un problème d'un puissant intérêt psychologique d'examiner pourquoi les Iraqains se sont accordés sur une personnalité, si peu faite pour captiver les foules. La légende s'attache aux pas des grands hommes: ici, toute grandeur se trouve absente. Au travail des Šîʿites autour de l'insignifiante figure du fils d'Aboû Ṭâlib, il faut reconnaître le mérite d'une véritable création. L'imagination populaire a tout fait: sans se décourager, elle a orné son idole de tous les charmes de l'esprit, de tous les dons du cœur. Sans les rancunes des Anṣârs, sans l'acharnement des écrivains et des traditionnalistes de l'Iraq, travaillant à élaborer le vaste cycle des légendes šîʿites, ʿAlî et ses descendants auraient probablement occupé dans l'histoire de l'islam la place que Mahomet paraît avoir voulu leur réserver (7) et où le duumvirat Aboû Bakr-ʿOmar prétendait les maintenir.

---

(1) تلعابة , ainsi l'appelait ʿAmrou ibn al-ʿAṣi. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 199, 12.

(2) Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 152, 3 ; Baihaqî, 53, 19 ; 398-99. Son partisan dévoué Qaiś ibn Saʿd disait de lui : لا رأي لهٔ . Ṭab., I, 3391, 3.

(3) ʿ*Iqd*, II, 278 ; *Ḫamîs*, II, 275 ; Baihaqî, 53 en bas ; I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 16-17; *ZDMG*, XXXVIII, p. 388 ; *MFO*, I, p. 97, n. 1 ; Qotaiba, *Maʿârif*, 70 ; Ibn Baṭrîq (éd. Cheikho), II, 33.

(4) Ses contemporains, les Qoraiśites surtout, le lui reprochaient déjà. Cf. *Kâmil*, 14 ; Masʿoûdi, IV, 409.

(5) Cf. Ṭab., I, 1825, 15-17.

(6) Yaʿqoûbi, II, 141. Comme nous l'avons observé précédemment (*MFO*, I, p. 79, n. 5) l'épithète de مخدود , appliquée à ʿAli, paraissant malsonante, a été intentionnellement modifiée en مجدود. Comp. *Osd*, III, 315, 12 : le jugement sur ʿAbdarraḥmân ibn ʿAuf : كان عظيم التجارة مجدودًا فيها . Pour le sens de مجدود , comp. scoliaste de *Naqâ'id Ǵarîr*, 306, 4, où il se trouve opposé à حازم.

(7) Ses préférences vont à ʿOṯmân le gendre riche et toujours généreux, plutôt qu'à

Parmi les privilèges, accordés à sa famille, 'Alî aimait à citer: الحظوة عند الناس. (1). Il ne sut pas s'en prévaloir pour imposer son autorité à sa femme Fâṭima. Quoiqu'il paraisse l'avoir épousée par dévoûment pour Mahomet, elle parvint à lui rendre pénible le séjour du domicile conjugal (2). Comme Mahomet, veuf de Ḫadîǵa, 'Alî se dédommagea, après sa mort, en se constituant un nombreux harem.

Comme calife, il ne fut pas plus heureux. Sous son gouvernement, l'Iraq présente l'aspect de la plus lamentable anarchie. Jamais le cousin du Prophète ne parvint à la dominer. Ibn al-Ḥanafiya rappelait de lui le trait suivant: « Mon père, résolu de marcher contre Mo'âwia et les Syriens, avait planté sa bannière (3), jurant de l'enlever seulement pour marcher. Comme personne ne s'en préoccupait (4), il se vit obligé de renoncer à son entreprise. Il lui arriva de la sorte de recommencer la tentative et de se parjurer quatre fois de suite » (5). A Ṣiffîn et dans les luttes contre les Ḫâriǵites, on le voit à la remorque de ceux qui l'ont hissé jusqu'au califat (6). Avec eux il s'engage dans d'interminables discussions, toujours préjudiciables à son prestige. 'Oṯmân avait sacrifié la cravache de 'Omar (7),

---

'Alî, un gueux ! (I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 12, l. 13; 13, l. 19; 14, l. 15; 16) et pourtant intéressé (I. S., *Ṭabaq.*, V, 33, 10, etc.), toujours en discussions avec sa femme. Mahomet se sentait peu de sympathies pour les Hâšimites en général (cf. Margoliouth, *Mohammed*, p. 48, 175, 307) ; il place tous leurs ancêtres en enfer. I. S., *Ṭabaq.*, I[1], 78. Il leur en voulait de lui avoir fait si durement sentir, au début de sa mission, sa pauvreté et son isolement : il gardait le souvenir des attaques de leurs poètes (*Aǵ.*, XV, 29, 15), des insultes grossières de Ḥamza, etc. Boḫârî, II, 80.

(1) Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 186, 9 a. d. l.

(2) *ZDMG*, XXXVIII, p. 388. Il gagna, dit-on, en cette circonstance son surnom d'Aboû Torâb. Souvent, pour avoir la paix, il préférait aller coucher à la mosquée. Cf. Boḫârî, I, 122, n° 58.

(3) عقد لواءً. On nouait la bannière autour de la hampe pour signifier aux hommes de se réunir. On la laissait flotter حلّ au moment de se mettre en marche.

(4) En une autre circonstance, il se trouve seul au camp. Ṭab., I, 3409, 10.

(5) I. S., *Ṭabaq.*, V, 76, 24-27.

(6) Lui-même en convient. Ṭab., I, 3344, 5 et 12.

(7) Dans sa monographie de 'Omar (p. 7-8) M. Sachau la met peut-être trop en relief. Son apparition incessante chez les anciens chroniqueurs est un artifice littéraire, destiné à faire ressortir l'énergique personnalité de 'Omar entre Aboû Bakr et 'Oṯmân.

ʿAlî voulut la reprendre (1) : rigueur inutile ! Pour la manier avec succès, la poigne du second calife (2) lui faisait défaut. La populace de Koûfa le traite de « grosse bedaine » (3). Son entourage le domine complètement et il était formé, nous le savons, par les Anṣârs, les moins préparés des Arabes à la vie publique. ʿOmar l'accusait à la fois de légèreté et d'entêtement (4). Lui-même se savait débordé. « Comment agir, s'écriait-il, lorsque, comme moi, on n'arrive pas à se faire obéir ? » (5)

Bien différent de Moʿâwia, ʿAlî ne réussit pas à découvrir des auxiliaires énergiques et intelligents. Les Hâšimites (6), genre Ibn ʿAbbâs, le trahissent. Son frère ʿAqîl le dédaigne pour se tourner du côté de Moʿâwia. Il s'avisa trop tard d'employer les services de l'extraordinaire Ziâd ; encore ne peut-on lui faire honneur du mérite de l'avoir deviné (7). Qais ibn Saʿd, le seul Anṣârien auquel on accorde parfois l'épithète de *dâhia* (8), ne demandait qu'à se dévouer pour lui (9). ʿAlî ne sut pas l'employer. Aštar, un vaillant capitaine, mais trop énergique, finit par gêner ce caractère indolent (10). En définitive, l'islam peut se féliciter des succès omaiyades :

---

(1) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 18, 5 et 21 ; 160, 15.

(2) Comp. la remarque de Šaʿbi : كانت درّة عُمَر اهيَب مِن سيف الحجّاج. Ṯaʿâlibi, *Rasâʾil*, 9, 7. D'après Ǵâḥiẓ (*Bayân*, II, 137, 12), ʿAli aurait substitué le خيزران à la cravache de ʿOmar, sans doute après son premier insuccès.

(3) *ZDMG*, XXXVIII, p. 392.

(4) Yaʿqoûbî, II, 182 en bas. Cf. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 199, 12.

(5) *Aǧ.*, XV, 45, 6 a. d. l. etc. Comp. Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*. 30, 10.

(6) Le traître concussionnaire est bien ʿAbdallah, et non son frère ʿObaidallah, comme voudrait la tradition ʿabbâside. Comp. *Aǧ.*, XI, 107 en bas, où les اخوال sont nommés ; donc impossible d'admettre une erreur de lecture.

(7) Ṭab., I, 3430, 6 ; 3349.

(8) Nawawî, 515, 2 ; Ṭab., II, 8, 14 ; *Osd*, IV, 215. ʿAli ne comprit pas non plus le parti qu'il pouvait tirer d'un autre *dâhia* : Moġîra ibn Šoʿba. Un partisan de ʿAli, Aboû'l-Aswad ad-Doʾali est qualifié de *dâhia*, *Aǧ.*, XI, 107 ; un autre, dans Ṭab., II, 8, 14. Parmi les témoins de ʿAli à Ṣiffîn, on ne rencontre pas un seul Qoraišite. Avec raison il pouvait se plaindre d'avoir tout Qoraiš contre lui. *Aǧ.*, XV, 46.

(9) Moʿâwia redoute Qais ibn Saʿd. Ṭab., I, 3391, 15, etc.

(10) Au plus fort de la journée du Chameau, ʿAli s'extasie devant un breuvage, composé avec le miel de Ṭâif. Son neveu Ibn Ǵaʿfar s'en montre scandalisé. Masʿoûdî, IV, 329. Sur l'apiculture à Ṭâif, voir notre *Ṭâif, la cité alpestre*, p. 5 (Extrait de la *Revue des questions scientifiques*, Octobre 1906).

le triomphe de ʿAlî eût perpétué l'anarchie en son sein; ses enfants hériteront des qualités négatives du père.

ʿAlî laissait une nombreuse postérité (1). Elle devait aller en se multipliant, en dépit du désastre de Karbalâ et des coupes sanglantes, périodiquement pratiquées par les ʿAbbâsides parmi les rejetons de la famille sainte. Ces vides seront promptement comblés. Aucun clan arabe ne compta autant de descendants mâles (2) et ils ne tardèrent pas à « remplir l'Orient et l'Occident » (3). Nous avons déjà entendu ʿAlî célébrer chez les siens le حظوة عند النسا. A sa suite, son fils Ḥasan revendique pour eux, et cela en présence des Omaiyades, les faciles succès du harem (4). On va jusqu'à nous donner l'explication des exceptions à la règle. Si Ḥosain, son second fils, laisse peu d'enfants, c'est pour avoir passé ses nuits en prières (5). *Credat Judaeus Apella*!

Après la mort de ʿAlî, Ḥasan l'aîné de ses fils et de Fâṭima, fut proclamé calife dans l'Iraq. Cette proclamation affirmait pour la seconde fois un principe, nouveau en Arabie et dans l'islam : l'hérédité du pouvoir suprême. ʿAlî lui avait déjà dû son élévation (6). C'est en effet en qualité de cousin de Mahomet, de mari de sa fille, qu'il avait réclamé et obtenu le califat. Après avoir contesté le principe, les Omaiyades le reprendront pour leur compte et parviendront à le faire triompher au plus grand avantage de la cause de l'ordre, et aussi de l'islam : celui-ci ne se montrera guère reconnaissant pour ce service.

Ḥasan n'était pas l'homme de la situation désespérée, laissée par ʿAlî. Avide de plaisirs, comme la plupart des Hâšimites (7), il avait passé la

---

(1) *Ḫamîs*, II, 283-84; Yaʿqoûbî, II, 252-53.

(2) Cf. Ibn al-Faqîh, 75, 8.

(3) Qalqašandî, I, 216, 6.

(4) *ʿIqd*, II, 141 en bas.

(5) Yaʿqoûbî, II, 293, 7. La femme de Ḥosain, à cause de sa piété, le compare à un roc inaccessible. *Aġ.*, XIV, 165, 6.

(6) Il n'osa pas pourtant le sanctionner, en désignant lui-même un de ses fils, malgré les instances de ses partisans.

(7) Voir remarques à ce sujet de Moʿâwia et de Marwân ibn al-Ḥakam. *ʿIqd*, II, 134, 2 a. d. l. ; 141 en bas.

meilleure partie de sa jeunesse à conclure et à défaire des mariages (1), — quatre-vingt-dix au dire de nos annalistes. Il y avait gagné le surnom de « miṭlâq » (2) et surtout créé de graves embarras à son père, par suite des inimitiés, que ces incessants divorces lui avaient attirées (3). Ḥasan était en outre un vrai prodigue (4) : il assignait un grand train à ses femmes, parfois une suite de cent servantes (5). On voit où passa une partie des finances, toujours obérées, du califat de l'Iraq (6).

Les partisans de Ḥasan, après lui avoir prêté serment, voulurent l'engager à recommencer la guerre contre les Syriens et à prendre le commandement des 40 000 hommes, réunis dans ce but par son père (7), pendant les derniers mois de sa vie. Ces exigences dérangeaient les calculs de Ḥasan, songeant dès lors à traiter avec Moʿâwia (8). Elles amenèrent des malentendus entre lui et les Iraqains. Ces partisans indociles avaient jadis menacé ʿAlî du sort de ʿOṯmân ; ils finirent par blesser grièvement Ḥasan, coupable à leurs yeux de ne pas adopter leur façon de comprendre

(1) Un de ces divorces est signalé dans Qotaiba, *Poesis*, 402. 15.

(2) Aboû'l-Fidâ, *Hist.*, I. 193. Un descendant du calife ʿOṯmân et le fameux Moġîra ibn Śoʿba méritent également ce surnom. Cf. ʿ*Iqd*, III. 288 ; Qotaiba, *Maʿârif*, 66, 4 ; Masʿoûdî, IV, 252. Autre مطلاق célèbre. Qotaiba, *Maʿârif*, 139, 11.

(3) *Ḫamîs*, II, 290 ; Weil, *Geschichte*, I, p. 261.

(4) Cf. Baihaqî, 55-57.

(5) *Ḫamîs*, II, 290.

(6) La plupart des lettres de ʿAlî, citées par Yaʿqoûbî (II, 235, etc.) se rapportent à des questions financières : se plaindre du retard de l'envoi, stimuler l'activité des agents, punir les concussionnaires. Voir surtout 235, 3 a. d. l. ; 237, 4, 7, d. l. ; 238, 14. ʿAlî serait mort pauvre. Yaʿqoûbî, II, 253. La tradition en dit autant d'Aboû Bakr et de ʿOmar. Ces deux califes appartenant à des familles modestes et sans fortune particulière, on se demande alors d'où provenaient les richesses de leurs descendants, de l'austère Ibn ʿOmar en particulier, puisqu'ils ne remplirent pas de fonctions publiques ? A ce dernier on fait donner d'un seul coup d'énormes aumônes : 30 et 20 000 dirhems. *Osd*, III, 229 ; I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 109, 2. A une de ses femmes ʿOmar assigne 10 000 dînârs de douaire. Cf. Yaʿqoûbî, II, 171, 9, assez peu favorable, il est vrai, au second calife. A Badr, ʿOmar aurait combattu avec une épée, à gaine argentée. I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 119, 2. On n'a pas encore examiné à la loupe de la critique les hadîṯ, relatifs au détachement de ʿOmar.

(7) Pour les mener « vers les ténèbres de la Syrie ». الى ظلمة اهل الشام (ʿAlî). Cf. Yaʿqoûbî, II, 236.

(8) Cf. Ṭab., II. 1, l. 12-13.

le légitimisme (1). A partir de ce moment, il n'eut plus qu'une seule pensée : faire sa paix avec les Omaiyades. Mo'âwia, se montrant bon prince, le pria de fixer lui-même le prix de sa renonciation au califat. Outre une pension annuelle de deux millions pour son frère Ḥosain (2), Ḥasan demanda pour lui-même une somme de cinq millions ; les revenus, sa vie durant, d'un district de la Perse et l'assurance qu'en sa présence on ne maudirait pas 'Alî du haut de la chaire (3). Tout lui fut accordé ; et le petit-fils du Prophète eut l'impudence de regretter publiquement de n'avoir pas exigé le double. Il quitta l'Iraq, suivi des huées de la population (4) et alla mourir dans l'obscurité à Médine, au milieu des Anṣârs, les amis dévoués (5) de sa famille.

On a voulu rejeter sur Mo'âwia la responsabilité de cette fin. Ṭabarî semble y attacher si peu d'importance qu'il ne prend pas même la peine de la mentionner : c'est son procédé habituel, ou plutôt celui des anciens *râwis* ses garants, pour les événements étrangers à l'Iraq. Ya'qoûbî parle de poison (6) ; mais sans nommer personne : omission significative chez un écrivain aussi passionné. Mas'oûdî (7), le plus šî'ite peut-être des historiens orthodoxes, accuse ouvertement Mo'âwia ; mais son *isnâd* doit paraître suspect (8). Il l'affaiblit encore en faisant intervenir, dans le crime prétendu, Ǵa'da, la femme de Ḥasan et fille d' Aš'aṯ ibn Qais.

(1) Les plus compromis, en première ligne les complices du meurtre de 'Oṯmân, redoutaient, la paix conclue, de se voir abandonnés à la vindicte de Mo'âwia.

(2) Dinawarî, 231. Il n'est question ni d'Ibn al-Ḥanafiya ni des autres fils de 'Alî.

(3) Mo'âwia tint parole. Pour la malédiction publique de 'Alî, — il en sera question plus bas, — voir *'Iqd*, II, 305 en bas. Pour les autres conditions, voir le beau témoignage, rendu à la loyauté de Mo'âwia dans Dinawarî, 238, 15, etc.

(4) Ṭab., II, 9, l. 15.

(5) Comme séjour Médine présentait de tout autres charmes que la Mecque. Dans cette dernière on était demeuré surtout qoraišite et médiocrement porté à appuyer les revendications 'alides. Cf. Ya'qoûbî, II, 234, 5 a. d. l. Médine devient dès lors le port, où vont échouer les épaves de la politique.

(6) *Hist.*, II, 266.

(7) *Prairies*, V, p. 2-4 : tout le récit est tendancieux.

(8) Il remonterait à 'Alî, fils de Ḥosain, né après la mort de son oncle Ḥasan. Personnage consciencieux, ce petit-fils de 'Alî demeura toujours en bons termes avec les Omaiyades. Voir sa notice détaillée dans I. S., *Ṭabaq.*, V, 156-65.

Ce nom d' Aś'at̲ est pour nous un véritable trait de lumière. Jeté au milieu des discussions passionnantes de cette époque, il nous donne le droit de supposer pour ainsi dire *à priori* une calomnie śî'ite (1): nous avons déjà eu l'occasion d'en faire la remarque.

On connaît les ressentiments de 'Alî à la suite de la conférence de Adroḥ. Or, plus que personne, Aś'at̲ avait contribué à la nomination d'Aboû Moûsâ (2). Dans cette question de l'arbitrage, intéressant tout l'islam, le fils de Qais se donna le tort de ne pas abandonner aux seuls Qoraiśites le soin de tout décider. De toutes ses forces, il s'opposa à la nomination d'Ibn 'Abbâs ou d'Aśtar. Depuis ce moment, il a passé chez les Śî'ites, comme un traître (3), vendu à Mo'âwia (4). Non contents de cette accusation de félonie, ils ont été fouiller dans le passé du noble chef yéménite et essayé de le présenter comme le fils d'un cordonnier perse (5). Ils ont rappelé sa fierté (6), ses noces fastueuses avec la sœur du calife Aboû Bakr (7). Profitant d'une si belle occasion, la même tradition croit devoir prêter au calife des propos injurieux sur le compte de ce grand seigneur, si facilement amnistié (8) et accueilli comme beau-frère par le

---

(1) Par ex. Ṭab., I, 3440, 18, etc. 'Ot̲mân lui aurait abandonné 100 000 dirhems sur le ḫarâǵ de sa province. Mas'oûdî, IV, 338, 5 : فيما اقتطعهُ من الاموال signifie non « à l'époque du partage des biens », mais « au sujet des propriétés, usurpées par Aś'at̲ » ou encore « des propriétés (domaines قطائع) dont il avait reçu la concession ». Il est sans doute fait allusion à Mas'oûdî, IV, 296 : املاك كان عثمان اقطعها جماعةً من الناس, concessions annulées par 'Alî. Cf. Mas'oûdî, IV, 296. Voir plus loin : § XII. — *Politique agraire de Mo'âwia.*

(2) Ṭab., I, 3333 ; Ya'qoûbî, II, 220.

(3) Ces accusations ont trouvé un écho chez Weil, *Geschichte*, I, p. 227 ; Dozy, *Musulmans d'Espagne*, I, p. 64 et Brünnow, *Charidschiten*, p. 16-17, pour ne citer que ceux-là.

(4) Ya'qoûbî, II, 220, 2.

(5) Comp. Farazdaq, 208, 4 et 3 a. d. l.; il appelle son petit-fils ابن سَيْنُخت.

(6) Qotaiba, *Ma'ârif*, 188. 8-10.

(7) Ibn Hiśâm. 953; Baihaqî, 393, 15. Pour achever de le ridiculiser, on l'a présenté comme le مؤذّن de Saǵâḥ, une Tamimite ! On sait comment la tradition orthodoxe a arrangé la légende de cette prophétesse : dans cette caricature Aś'at̲ devait figurer !

(8) Son adroite flatterie en demandant en mariage la sœur du calife méritait bien cette récompense. Aś'at̲ était du nombre des beaux-frères décoratifs dont la nouvelle aristocratie islamite se disputait l'alliance.

petit commerçant mecquois, devenu le successeur de Mahomet (1). On est allé jusqu'à le présenter comme Hârigite et comme le premier de ces sectaires (2).

Pourtant Aś'at avait loyalement reconnu 'Alî et lui avait gagné l'adhésion de ses administrés (3). En quête d'alliances illustres, le calife de l'Iraq avait obtenu pour Hasan et Hosain la main de deux filles du fier aristocrate Yéménite (4). En dépit de l'intimité, attestée par ces alliances, on a cru habile de le faire grossièrement insulter par 'Alî du haut de son minbar (5). A l'époque de la révolte de Moslim ibn 'Aqîl, un des fils de Aś'at, nous l'avons vu, trahit le malheureux cousin de 'Alî. Conduite peu chevaleresque assurément, elle épargna du moins une révolution à l'Iraq. Son petit-fils 'Abdarrahmân se soulèvera contre Haggâg et, dans cette levée de boucliers, sera suivi par tous les Śî'ites des provinces orientales. N'importe! Aś'at, père d'une lignée de traîtres, devait être traître lui-même (6). Cette argumentation suffit à la tradition. Mais, dans cette hypothèse, on ne voit pas pourquoi (7) il n'aurait pas passé du côté de Mo'âwia? L'Omaiyade était tout disposé à lui faire bon accueil et à reconnaître son mérite. Enfin, on devait chercher à impliquer Aś'at dans l'attentat d'Ibn Molgam (8); quand nous savons par ailleurs qu'il avertit 'Alî (9).

---

(1) Tab., I, 2140, 16; 3368-70; *'Iqd*, II, 257, 7 a. d. l.; *Ag.*, XVIII, 159. Balâdorî, 104. D'après Ibn Rosteh, 193, 10, Aś'at aurait fixé pour lui-même à 3000 chameaux la rançon des princes; elle était auparavant seulement de 1000; p. 229, 17 il aurait retenu la moitié des 200 chamelles, promises pour son rachat. Ces détails donnent une idée du genre et des procédés de la *tendance*.

(2) Cf. *Hamis*, II, 278; Śahrastânî (15, 1; 85) enregistre aussi cette ineptie, née peut-être de Tab., I, 3333, 8, où Aś'at se trouve assez perfidement nommé, à côté des Hârigites.

(3) *'Iqd*. II, 287. A Siffîn il est le premier sur la liste des signataires de 'Alî. Tab., I, 3337. Dans sa monographie d'Aboû Bakr (*op. cit.*, p. 18-19), M. Sachau admet la félonie d'Aś'at.

(4) Dinawarî, 277.

(5) *Ag.*, XVIII, 159.

(6) Ibn Rosteh, 195, 205, 229.

(7) Il se montra hostile aux Hârigites. Tab., I, 3375-76. Il s'était signalé à Siffîn par sa bouillante valeur حمية (Mas'oûdî, IV, 348, la version française porte ici *fièvre*).

(8) Ya'qoûbi, II, 251; *Kâmil* E., II, 152.

(9) *Kâmil* E., II, 126.

Pour nous, nous ne nous croyons pas le droit de nous montrer plus soupçonneux que Ḥasan, lequel voulut faire la prière des funérailles sur le corps de son beau-père (1). Attitude inexplicable, s'il avait cru à l'hostilité d' Aś'aṯ.

Cet acharnement de la tradition contre la mémoire du père nous met à l'aise pour juger Ǵa'da, la fille d' Aś'aṯ. A l'appui de la calomnie, Mas'oûdî allègue un distique de Naǵâśî, le poète bien connu pour ses opinions śî'ites (2). Mais la citation va à l'encontre (3) des affirmations de l'auteur des *Prairies d'or* et atteste bien plutôt l'innocence de Ǵa'da. On n'invite pas une femme à pleurer le mari, empoisonné par elle. D'après une autre version, Ǵa'da aurait été poussée non par Mo'âwia, mais par sa jalousie contre les nombreuses rivales que son mari ne cessait de lui donner (4). Même présentée sous cette forme, il nous paraît impossible d'admettre l'intervention de cette femme.

Ḥasan, affaibli par les excès (5) du harem (6), vieilli de bonne heure, comme il en convenait lui-même (7), paraît avoir succombé à une maladie de langueur. La dernière crise, qui l'emporta, dura non pas trois jours, comme l'affirme Mas'oûdî *(loc. cit.)* mais deux mois (8). Cette durée

(1) Ibn Ḥaǵar, I, 98 d. l.; *Osd*, I, 98. Aś'aṯ a dû mourir pendant le court califat de Ḥasan, certainement avant le rétablissement du pouvoir omaiyade dans l'Iraq; il n'en est plus question depuis. Sous le califat de 'Oṯmân, Aś'aṯ passait à Koûfa pour le plus exemplaire des musulmans.

(2) Mas'oûdî, V, 4. A la même page, au lieu de « chef du pouvoir » (صاحب الدولة du texte arabe) traduisez: « l'agent, l'émissaire de la dynastie » الدولة المباركة, ou simplement الدولة : c'est la dynastie 'abbâside.

(3) Ou Naǵâśi ignorait la calomnie ou il la méprisait; le premier surtout. Dans les deux cas, la référence de Mas'oûdi porte à faux.

(4) *Ḫamîs*, II, *loc. cit.*

(5) Il abusait des parfums. '*Iqd*, III, 285: abus général dans le Ḥiǵâz. Cf. *Mowaśśâ* (éd. Brünnow), 84, 1; *Aǵ.*, XV, 70, 4 a. d. l. Le hâśimite 'Abdallah ibn Ǵa'far avait une intendante, chargée du département des parfums. '*Iqd*, I, 148, 6. Le Prophète se parfume après ses ablutions. Boḫârî, I, 75, n° 6; ses femmes lui rendent le même service. *Ibid.*, I, 77, n° 12. Dicton de Mahomet: « J'aime les femmes et les parfums ». I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 12, 3; '*Iqd*, III, 344.

(6) Il ne s'en cachait pas. '*Iqd*, II, 141 en bas.

(7) '*Iqd*, II, 141.

(8) Damîrî, I, 66.

explique l'invitation, adressée par Mo'âwia à Marwân, son représentant à Médine, de le tenir au courant de l'indisposition de Ḥasan. Les progrès du mal ont pu être hâtés par l'épidémie de peste, laquelle sévit cette année-là même. Ṭabarî (1), il est vrai, signale seulement ses ravages dans l'Iraq ; mais, étant donné la méthode de cet écrivain (2), elle a pu se propager jusqu'en Arabie. Une autre version fait mourir Ḥasan après avoir bu de l'hydromel (3). La seule incertitude de la tradition doit nous rendre suspectes les insinuations de chroniqueurs malveillants (4).

Mo'âwia n'était pas homme à commettre un crime inutile (5). Or, le frivole Ḥasan (6) était absolument inoffensif. La prolongation de ses jours devenait onéreuse uniquement pour les finances des Omaiyades. On comprend donc le mouvement de joie, manifestée, paraît-il, par Mo'âwia en apprenant la mort de Ḥasan (7). Le revenu annuel de plus de cinq millions ne suffisant pas à ses prodigalités, il avait eu l'impudence d'exposer sa situation au prince et celui-ci, naturellement économe, lui accorda l'énorme cadeau de 80 000 dînârs (8). Cette générosité exorbitante doit être rapprochée, croyons-nous, du projet, caressé alors par le souverain, de rallier autour de son trône tous les descendants de 'Abdmanâf (9). Ḥosain, le frère de Ḥasan, faisait peu de cas de cet aîné, fatiguant sans relâche les Omaiyades de ses sollicitations (10). Ibn Zobair n'hésitera pas à lui reprocher

---

(1) *Annales*, II, 86.

(2) Préoccupé surtout de l'Iraq.

(3) *Ḫamîs*, II, 294, 4.

(4) Weil (*Geschichte*, I, p. 267-68) ne croit pas non plus à un empoisonnement. Les affirmations de compilateurs, comme Aboû'l-Fidâ, ne le rendent pas plus plausible.

(5) Dans certaines circonstances, il faisait assez peu de cas de la vie humaine ; c'est le sens de l'anecdote, citée dans Qotaiba, *'Oyoûn*, 238-239.

(6) Cf. Baihaqî, 90, 5.

(7) *Ḫamîs*, II, 294, 4; Mas'oûdî, V, 8.

(8) *Ḫamîs*, II, 292, 18; autre générosité, *'Iqd*, II, 303, 4 a. d. l.

(9) Il en sera question plus bas.

(10) On le retrouve constamment à la cour de Damas. Cf. Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 138-150 ; *'Iqd*, I, 145; II, 141; Ya'qoûbî, II, 268-69. Cela n'empêche pas Komait (*Hâšimiyât*, II, 100) de louer le عفاف, désintéressement de Ḥasan. Cet éloge rappelle l'épithète de عفيف,

ce manque de dignité (1). Rien n'y faisait: les humiliations, qui l'accueillaient parfois à la cour de Damas, ne diminuaient pas son assiduité auprès du calife (2). Sous ce rapport, seul parmi les Hâšimites, Ibn ʿAbbâs parvenait à le dépasser.

Les Iraqains l'avaient pris en dégoût (3); et lui-même les connaissait trop pour se fier désormais à ces partisans volages (4). Si réellement Moʿâwia, comme on le prétend (5), a prié Ḥasan d'accepter la direction de la guerre contre les redoutables Ḫârigites, ce devait être pour achever de compromettre le triste personnage que, même au delà du Tigre, on appelait «l'opprobre des Arabes» (6) et «la honte de l'islam» (7). Les Iraqains paraissent avoir attendu sa mort pour essayer de secouer le joug syrien (8). La fin de Ḥasan ne forme qu'un fait divers dans le long règne de Moʿâwia ; elle exalta l'ambition de Ḥosain, devenu par cet événement chef de la famille des ʿAlides.

IX

LA FAMILLE DU PROPHÈTE SE RALLIE AUX OMAIYADES

Politique de Moʿâwia a son égard. Ibn ʿAbbâs et ʿAbdallah ibn Ǧaʿfar. Les malédictions publiques contre ʿAlî

Sous la dénomination *famille du Prophète*, nous comprenons les descendants d'Aboû Ṭâlib et de ʿAbbâs, cet autre oncle de Mahomet, dont

---

décernée à Ǧarîr, le poète des ordurières *Naqâ'id*. Cf. *Poète royal*, p. 21 ; Qotaiba, *Poesis*, 286, 1 ; ʿ*Iqd*, III, 132; *Aǧ.*, XIII, 161, 8; *Naqâ'id Ǧarîr*, 167 en bas.

(1) Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 142, 11 ; Baihaqî, 82.

(2) Cf. Baihaqi, 79, 82, 84.

(3) Ṭab., II, 9, l. 14.

(4) Masʿoûdi, V, 11-12; *Ḥamîs*, II, 290.

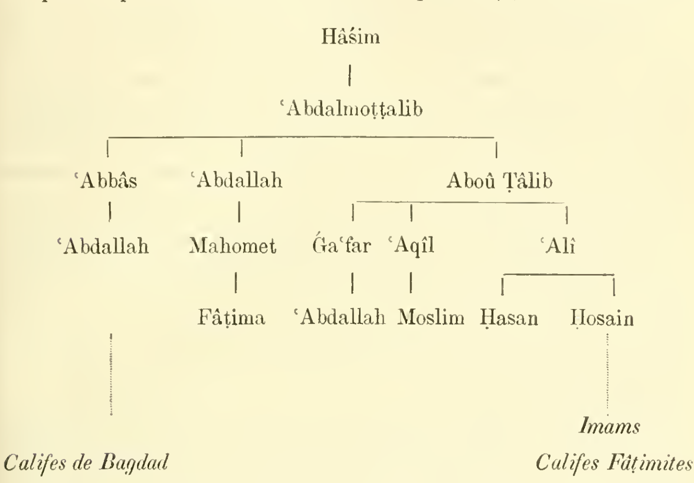
(5) *Kâmil* E., II, 147; Ibn al-Aṯîr, III, 177.

(6) مذل العرب. Ṭab., II, 9, l. 15.

(7) Aboû'l-Fidâ, *Hist.*, I, 194, 7; Dinawarî, 234, 12.

(8) Nous le verrons en traitant de la bataille de Karbalâ.

une tradition dynastique a démesurément grandi le rôle (1). Ce serait à peu près la conception généalogique, adoptée par l'interprète le plus autorisé (2) des opinions et des aspirations šî'ites (3) sous les Omaiyades, par Komait, le chantre des *Hâšimiyât*. Le tableau suivant permettra de comprendre plus facilement ces relations de parenté (4).



Nous venons de voir l'attitude pitoyable de Ḥasan, fils de 'Alî. Les

(1) Cf. Nöldeke, dans *ZDMG*, LII, p. 21, etc.

(2) Cf. Komait, *Hâšimiyât*, I, 45-79 ; II, 99-119. D'après le Dr Horovitz, l'éditeur des *Hâšimiyât*, l'adjouction de 'Abbâs aux parents du Prophète serait une interpolation en faveur des califes de Bagdad (Cf. *Einleitung*, p. XVII). Cette explication nous paraît extrêmement plausible. A l'exception des deux vers, où 'Abbâs se trouve mentionné (I, 79 ; II, 105), Komait ne fait aucune autre allusion aux relations de famille des 'Abbâsides avec le Prophète, relations assez peu intimes, comme on verra.

(3) Orthodoxes ou « purement légitimistes » comme les appelle M. Horovitz, par opposition aux exagérés, genre Koṭaiyir. Komait se défend de manquer de respect aux deux premiers califes. *Hâšimiyât*, VII, 1.

(4) Pour l'extension, donnée par l'orthodoxie à l'expression آل محمّد, voir Goldziher, dans *ZDMG*, L, p. 113-118.

autres membres de la double famille du Prophète s'empressèrent, à son exemple, de faire leur paix, à des conditions avantageuses, avec les Omaiyades. Leur cause pourtant ne pouvait être considérée comme désespérée. A défaut de l'Iraq, où ils gardaient de nombreux partisans, il leur restait un homme, valant à lui seul une armée.

L'énergique Ziâd s'était maintenu dans les inaccessibles massifs de l'Iran. Disposant de ressources considérables (1), sûr du dévoûment de ses troupes et de ses administrés, il manifesta d'abord le désir de relever le drapeau des ʿAlides (2). Moʿâwia fit des efforts désespérés pour le gagner. Nous dirons ailleurs à quel prix il y réussit. Si, parmi les descendants du Prophète, un homme se fût rencontré, capable de prendre la direction du parti, l'hostilité de Ziâd aurait pu rouvrir l'ère des discordes civiles et compromettre les résultats de la patiente politique de Moʿâwia. Cet homme, Ziâd l'attendit en vain. Ḥosain, le frère de Ḥasan, montra, il est vrai, plus de retenue et s'exhiba plus rarement à la cour de Damas. Mais lui aussi ne se fit aucun scrupule d'accepter les subsides et les cadeaux des Omaiyades (3), tout en caressant des projets de revanche et en affectant parfois de les braver (4).

Moʿâwia ne désespéra pas de le ramener lui et les Hâsimites à des sentiments plus équitables, plus en harmonie avec la situation, créée par les derniers événements. Entre ʿAlî et Moʿâwia, entre leurs deux clans respectifs, une parenté existait, remontant à l'ancêtre commun, ʿAbdmanâf. Le tableau suivant permettra de supputer le nombre de générations, les séparant l'un de l'autre :

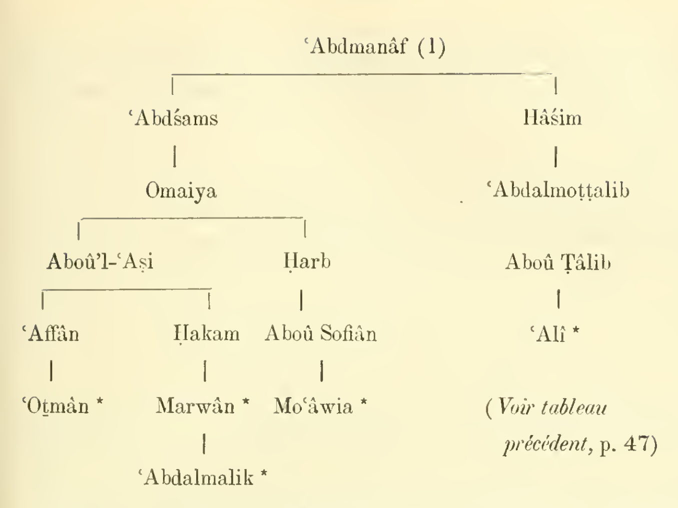
---

(1) En faisant sa soumission Ziâd put, sans s'appauvrir, abandonner un million de dirhems à Moʿâwia. Ibn al-Aṯîr, III, 133.

(2) Cf. Ṭab., II, 15, 2 ; 24.

(3) ʿ*Iqd*, I, 110, 6 a. d. l.

(4) Voir son attitude en face des Omaiyades. *Aǧ.*, XVI, 68 ; ʿ*Iqd*, II, 139. A Karbalâ il donnera toute sa mesure : nous le verrons en traitant du califat de Yazîd I.



De là, la qualification de Manâfites ou de descendants de 'Abdmanâf, prise fréquemment par les deux familles : Hâšimites et Omaiyades (2), au point de nécessiter l'adjonction d'un second relatif, pour permettre de les distinguer (3). Quand on connut à la Mecque l'élection d'Aboû Bakr, on s'y demanda aussitôt avec inquiétude quelle avait pu être l'attitude des Manâfites : à savoir Aboû Sofiân, 'Abbâs et 'Alî (4) ; tellement on s'attendait, en cette circonstance critique, à les voir faire cause commune, pour retenir le pouvoir suprême dans la famille, où le Prophète, lui-même Manâfite, l'avait fait entrer. Les duumvirs Aboû Bakr et 'Omar éprouvèrent les mêmes craintes. Elles ne furent pas étrangères à l'envoi en Syrie de

(1) Les noms des califes sont accompagnés d'un astérique.

(2) *Aġ.*, XVI, 90, 4 a. d. l. ; *'Iqd*, I, 146, 6 a. d. l. ; II, 139, 260 ; Mas'oûdî, V, 38-39.

(3) De 'Otmân, d'Aboû Sofiân on disait par ex. : يجتمع هو ورسول الله صلعم في عبد مناف . Cf. *Osd*, III, 376, 2. Mo'âwia rappelle cette parenté à 'Alî, lequel se voit forcé de la reconnaître. Mas'oûdî, *loc. sup. cit.* Aboû Ṭâlib s'appelait aussi 'Abdmanâf. Ṭab., I, 1073. Les Hâšimites conservaient donc le nom de l'ancêtre commun.

(4) *'Iqd*, II, 252, 6.

Yazîd, de son frère Mo'âwia et de Ḫâlid ibn Sa'îd. On voulait d'avance rompre la coalition possible (1) des Manâfites. On crut habile d'éloigner les plus remuants des Omaiyades, tandis qu'on surveillait de près à Médine les Hâśimites, plus redoutables par l'intrigue que par l'intelligence (2).

A la fin de sa carrière, Ibn 'Abbâs paraîtra l'avoir compris. Ce sera pour déplorer l'ambition, qui avait rompu des liens, créés par la nature (3). Ces sentiments seront ceux des Hâśimites, dans toutes les circonstances, où ils auront une faveur à réclamer des souverains de Damas : ils n'hésiteront pas pour lors à invoquer la parenté commune (4). Le premier calife 'abbâside la reconnaîtra vis-à-vis de la dynastie tombée (5) et Hâroûn ar-Raśîd récompensera un poète (6) pour l'avoir proclamée (7). Eux et leurs successeurs continueront à prendre la qualification de Manâfites. Ils ne pouvaient ignorer qu'elle leur était commune avec leurs rivaux, les califes syriens (8), si même l'usage ne l'attribuait pas de préférence à ces derniers, comme Manâfites par excellence. Mais ils savaient le prestige, entourant chez les Arabes le nom du glorieux ancêtre 'Abdmanâf. S'en prévaloir c'était se rattacher à la plus ancienne aristocratie de la Mecque.

On devait s'en rendre encore mieux compte aux débuts de l'islam. On voit alors Aboû Ṭâlib, 'Abbâs, Mahomet, tous les Hâśimites donner aux Banoû Omaiya le titre de parents (9). Tout spécialement 'Oṯmân, 'Alî et 'Abbâs

---

(1) Sur la crainte des coalitions de famille chez 'Omar, cf. '*Iqd*, I, 233. A 'Abbâs Aboû Sofiân avait garanti le concours des Manâfites. Qotaiba, '*Oyoûn*, 22, 7.

(2) Nous développerons ailleurs ce point de vue. Sur l'envoi en Syrie de Ḫâlid ibn Sa'îd, cf. I S., *Ṭabaq.*, IV[1], 70, etc. Aboû Bakr fit prévaloir sa manière de voir sur celle de 'Omar. Les prétendues dissensions entre Hâśim et 'Abdśams ont été inventées après coup, pour expliquer l'hostilité entre leurs deux clans. Cf. Ṭab., I, 1088.

(3) *Aġ.*, XII, 74, 2 a. d. l. ; cf. '*Iqd*, III, 6, l. 8 ; *Aġ.*, XV, 9, 2 ; XVI, 90, 4 d. l.

(4) الرحم . *Aġ.*, XV, 60.

(5) *Aġ.*, XV, 60.

(6) Un survivant de la famille omaiyade.

(7) Voir les vers dans '*Iqd*, II, 46.

(8) *Aġ.*, XII, 173, 3 a. d. l

(9) '*Iqd*, II, 48 ; Ḥoṣrî, I, 27 ; I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 348, 12.

sont qualifiés de Manâfites (1) et cela par le calife ʿOmar (2). Dans une discussion publique avec Ibn Zobair, Moʿâwia réclame pour sa famille l'honneur d'avoir produit le Prophète (3). Un demi-siècle plus tard, un poète, partisan des Omaiyades, proclame le fait, comme de notoriété publique au Ḥiǵâz (4). Ainsi fait également Komait, le chantre passionné (5) des *Hâśimiyât* (6), et, avant lui, Farazdaq, en dépit de ses préférences personnelles pour les ʿAlides (7). Un poète de la famille des Omaiyades alla même jusqu'à proclamer Hâśim son père et consentit à être appelé indifféremment descendant de ʿAbdśams ou de Hâśim ; exagération ou non, le fait n'en demeure pas moins significatif et suppose une réalité :

عَدَوِيًا خالي صَريحا وجدّي   عبد شَمْس وهاشِمٌ ابَوِيَا
فَسِواء عَلَيَّ لَسْتُ ابالي   عَبْشَمِيًّا دُعِيتُ أَمْ هاشِمِيًّا (8)

Un politique avisé comme Moʿâwia devait chercher à exploiter cette situation dans l'intérêt de sa dynastie (9). Assurément le meurtre de ʿOṯmân, les batailles de Ṣiffîn et du Chameau, la conférence de Aḏroḥ : tous ces souvenirs et d'autres non moins pénibles viendraient se mettre à la traverse (10). Le fils d'Aboû Sofiân ne s'illusionnait pas sur les difficultés de l'entreprise. Mais dépassaient-elles sa capacité ? Il croyait en avoir surmonté de plus redoutables, depuis le jour où, jeune secrétaire de Mahomet, il avait couru pieds-nus dans les rues de Médine, objet de l'indifférence générale (11). Il connaissait la puissance des liens du sang, de

(1) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 267, 5.

(2) ʿ*Iqd*, II, 260, 22 ; 263, 27 ; Ṭab., I, 1632, 7 ; Baihaqî, 52, 17 ; 53, 5 et 12.

(3) ʿ*Iqd*, II, 140, 12, etc.

(4) *Aǵ*. XXI, 145, 1.

(5) Quoique très prosaïque.

(6) Il qualifie les Omaiyades de : اقاربنا الادنون ; et le scoliaste applique directement l'expression aux califes syriens. Cf. *Hâśimiyât*, II, 35.

(7) *Aǵ*., XXI, 196, 17.

(8) *Aǵ*., X, 108. Ces vers datent de la fin de la période omaiyade.

(9) Ici surtout il déploiera toutes les ressources du *ḥilm*, sa grande vertu politique.

(10) A l'encontre des Marwânides, ayant toujours à la bouche le nom de ʿOṯmân, Moʿâwia, une fois la *ǵamâʿa* rétablie, évitera de remuer ces pénibles souvenirs, en présence des Hâśimites. Voir sa réponse à une fille de ʿOṯmân, *MFO*, I, p. 23.

(11) Cf. *MFO*, I, p. 102.

cette عصبيّة familiale, réunissant chez les Arabes les membres d'un même clan. Fallait-il désespérer de voir la *da'wa* بال عبد مناف rallier, comme jadis, les Hâšimites? Sous ce rapport, sa position l'emportait infiniment sur celle des familles de Taim et de 'Adî (1). A celles-ci revenait en définitive — et Mo'âwia ne cessera de le rappeler (2) — la première responsabilité dans l'humiliation des 'Alides (3) et leur exclusion du pouvoir. Seul l'accord d'Aboû Bakr et de 'Omar (4) avait rendu possible cette injustice ; et ces califes ne pouvaient alléguer ni leur ancienneté dans Qoraiš (5), ni leurs liens de parenté avec les Hâšimites (6). Pourquoi ces derniers avaient-ils refusé l'assistance d'Aboû Sofiân (7), proclamant que le pouvoir devait appartenir à 'Alî:

بني هاشم لا تطمع الناس فيكم   ولا سيّما تيمَ بن مرّة او عَديّ
فما الأمرُ إلّا فيكم وإليكم   وليس لَهَا إلّا ابو حسَن (8) عليّ (9)

(1) Familles d'Aboû Bakr et de 'Omar.

(2) On l'a vu plus haut.

(3) Voir, dans Ya'qoûbî (II, 170, 7, etc.), avec quel sans-gêne 'Omar détruit la maison de 'Abbâs.

(4) Un véritable *duumvirat*, comme le caractérise aussi M. Sachau, *Der erste Chalife Abu Bekr*, p. 19. Les Hâšimites ne l'ignoraient pas, comme on le voit par Komait, *Hâšimîyât*, VI, 10-11. Le poète y vise A. Bakr et 'Omar. Pour s'en convaincre, il suffit de rapprocher *Hâšimîyât*, VIII, 1. (L'intérêt de ce monotone et prosaïque recueil, c'est de formuler le programme officiel du légitimisme 'alide, libre encore des extravagances d'un Kotaiyir et d'un Saiyd Ḥimiarî). On en fait convenir 'Omar lui-même. Ya'qoûbî, II, 181.

(5) Ils appartenaient aux قبائل مُشتبهة '*Iqd*, II, 68, et ne descendaient pas de Qoṣaiy, l'ancêtre aristocratique de Qoraiš. Aboû Sofiân le rappelle à 'Alî :

وإنّ امرءًا يَرْمي قُصَيٌّ وَرَاءَهُ   عزيز الحِمَى والناس مِن غالب قُصيّ

Ya'qoûbî, II, 141. Dans les biographies, quand il est question des clans de Taim et de 'Adî la nécessité s'impose d'ajouter رَهط ابي بَكر وعُمَر pour les faire reconnaître. Pour 'Adî en particulier, cf. I. S., *Ṭabaq.*, V, 160, 20 ; Qotaiba, *Poesis*, 448 ; 'Omar traité d'« âne » par Aboû Sofiân. Ya'qoûbî, II, 259, 5 a. d. l.

(6) En réponse, les 'Abbâsides supprimeront les pensions des descendants d'Aboû Bakr et de 'Omar ; par leurs poètes, ils feront déclarer l'irrégularité de la proclamation d'Aboû Bakr. Cf. *Aġ.*, VII, 9; XVIII, 146. Cf. Ṭab., I, 1822, 1.

(7) Cf. '*Iqd*, II, 290, 5 a. d. l.; *Aġ.*, VI, 99.

(8) Konia de 'Alî, père de Ḥasan.

(9) Ya'qoûbî, II, 140-41; '*Iqd*, II, 252. Cf. Nöldeke, dans *ZDMG*, LII, p. 32, n. 1.

Voici donc la ligne de conduite, adoptée par Moʿâwia à l'égard des ʿAlides. Il mit tout en œuvre pour les désarmer d'abord, afin de les gagner ensuite et de se les attacher. A cet effet, on le voit entourer de déférences (1) les membres de la maison du Prophète, les traiter comme des parents (2), chercher à éveiller chez eux le sentiment des liens qui les rattachaient à la dynastie, leur céder dans les questions litigieuses, s'élevant entre eux et les membres du clan omaiyade (3); ne pas calculer sur le chiffre des pensions et des générosités à leur accorder, les accabler de cadeaux: accepter en un mot de faire les frais de leur luxe et des prodigalités, par lesquelles ils essayaient de rétablir leur prestige (4). Moʿâwia, on le prétend du moins, aurait même poussé les Hâśimites dans cette voie, afin de les mener plus facilement à la ruine (5). Le *dâhia* de la politique arabe a-t-il poursuivi ce dessein? Rien ne le prouve. Plus vraisemblablement, au moyen de cette chaîne d'or le calife se flattait de les tenir en laisse: véritable conquête pacifique (6), destinée à absorber les Hâśimites au profit des Omaiyades.

Lorsque la nostalgie de leur grandeur passée les entraînait à des démonstrations intempestives, le retrait des pensions, ou plutôt la simple menace (7), ne tardait pas à les rappeler à la réalité de leur situation (8). Cette mesure dispensait de recourir à des moyens rigoureux, dont l'odieux eût rejailli sur le régime omaiyade. Ainsi Moʿâwia ne consentit

---

Nous acceptons comme historique l'attitude, attribuée ici à Aboû Sofiân ; les vers prononcés par lui, nous paraissent moins authentiques. Composés peut-être au temps des ʿAbbâsides, ils montrent du moins comment on se représentait alors les relations entre les deux familles de ʿAbdmanâf.

(1) Cf. Baihaqî, 79 en bas. Elle provoque la jalousie de Marwân ibn al-Ḥakam. Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 148, 13.

(2) Ṭab., II, 197, 2.

(3) Comp *Aǵ.*, XVI, 68-69.

(4) Comp. *Aǵ.*, XIII, 168, 20, etc.

(5) Qotaiba, *ʿOyoûn*, 236, 11-13.

(6) Rappelant le système de pénétration pacifique, préconisé en ces derniers temps.

(7) D'après Dînawarî (238, 15, etc.), Moʿâwia remplit fidèlement les promesses faites aux ʿAlides et ils eurent seulement à se louer de lui.

(8) *ʿIqd*, I, 110, 6 a. d. l.

jamais à déporter Ḥosain en Syrie, comme le conseillait Marwân (1), désireux de se débarrasser de la pénible surveillance à exercer sur ce chef de parti, toujours l'oreille tendue aux sollicitations venant de l'Iraq.

En attirant ainsi à lui les Hâśimites, voulait-il les empêcher d'exploiter à leur profit exclusif le prestige du Prophète, leur illustre parent à tous ? On le voit en effet préoccupé de l'immense avantage que leur assurait cette parenté (2). Pourtant, semble-t-il, le regard du souverain a porté plus loin. Parvenu à la fin de sa longue carrière, pouvait-il ne pas sentir autour de lui la poussée des ambitions, prêtes à éclater avec d'autant plus de violence que lui-même s'était appliqué à les contenir ? Précédemment nous avons signalé celles des Omaiyades ses parents (3). Si celles-ci menaçaient le repos de la dynastie, le calife en connaissait d'autres, capables de mettre en question jusqu'à son existence.

Mo'âwia voyait par lui-même ; les rapports de ses agents lui signalaient les efforts d'Ibn Zobair, s'apprêtant à recueillir sa succession. L'insignifiant 'Abdarraḥmân (4) lui-même, le fils d'Aboû Bakr, prenait maintenant des allures de prétendant. Si l'ascétisme et l'incapacité politique d'Ibn 'Omar inspiraient moins d'inquiétudes, Mo'âwia pouvait craindre de le voir devenir un instrument de désordre entre les mains de l'opposition. Pour tenir tête à ces ambitions, il laissait après lui Yazîd ; mais ne serait-il pas trouvé inférieur à cette tâche ? Son testament politique laisse percer ces terreurs (5). Il chercha donc à désarmer l'hostilité des Hâśimites (6), à les

(1) *'Iqd*, II, 142 en bas. Pourtant d'après la notice de Marwân (dans Ibn 'Asâkir, XVI), les 'Alides le préféraient à l'excellent Sa'îd ibn al-'Aṣi : « Marwân, disaient-ils, nous adresse des paroles dures (comp. la même notice : كان مروان فاحشا متفحشا), mais il nous accable de cadeaux ».

(2) Cf. *'Iqd*, II, 46, 12.

(3) Cf. *MFO*, I, p. 22 : *Mo'âwia et les Omaiyades.*

(4) كان فيه دعابة. *Osd*, III, 305. Voir *ibid.* sa notice, un vivant commentaire du jugement, porté sur lui par le testament de Mo'âwia, Ṭab., II, 197, 4.

(5) Voir le texte dans Ṭab., II, 197-98. Comp. *'Iqd*, II, 174. Aboû'l-Fidâ, *Hist.*, I, 197. Il y insiste sur la parenté رحم ماسّة de Ḥosain avec les Omaiyades.

(6) De là ses prévenances pour Ḥasan et Ḥosain, pour Ibn 'Abbâs, pour les 'Alides en général. *'Iqd*, I, 286, 5 ; II, 139, 9 ; III, 41 ; Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 148, 12. On ne constate rien de tel pour Ibn Zobair, que le calife cherche au contraire à humilier, du moins vers la fin de son règne, probablement après avoir constaté l'échec de sa première et plus constante manière.

rallier autour du trône et, après avoir uni tous les Manâfites, à les opposer aux intrigues d'Ibn Zobair et des clans de Taim et de ʿAdî.

Il paraît avoir caressé ce rêve, bien digne d'occuper un homme d'état comme lui; sa réalisation eût changé le cours des événements sous les deux derniers Sofiânides. Dans ses négociations avec ʿAlî, Moʿâwia, alors gouverneur de Syrie, s'efforce de faire valoir cet argument : « Nous sommes, lui écrivait-il, tous les deux, descendants de ʿAbdmanâf; et nous ne possédons ni l'un ni l'autre aucun titre de supériorité, autorisant l'abaissement du fort ou l'asservissement de l'homme libre » (1). Ce n'est pas la faute de Moʿâwia, si ces avances furent repoussées. Dans plusieurs discussions avec Ibn Zobair, conservées par Ibn ʿAbd Rabbihi (2), on voit le calife préoccupé d'humilier cet interlocuteur, tandis qu'il entoure de prévenances les fils de ʿAlî. Dans ces occurrences, l'Omaiyade prend soin de s'effacer pour céder la place au représentant des Manâfites, à l'avocat de leurs prérogatives. On peut surtout retrouver la trace de cette préoccupation dans le reproche adressé par lui à Ibn Zobair : « En définitive, tu nourris contre la famille de ʿAbdmanâf (3) les desseins ambitieux de ton père Zobair »(4). On ne pouvait plus clairement faire allusion à la bataille du Chameau. Zobair y avait combattu ʿAlî ; tandis que Moʿâwia, gardant la neutralité, avait oublié ses griefs particuliers, s'était exposé aux reproches de ses alliés (5), pour n'avoir pas à lutter contre un parent. Et, de peur qu'on ne se méprenne sur la portée de ces paroles, il termine ainsi sa philippique : « La fuite de ton père du champ de bataille n'a pas empêché Aboû'l-Ḥosain (6) de l'écraser, comme on écrase la moisson sous la main des esclaves... J'en jure par Dieu, les Banoû ʿAbdmanâf te forceront à marcher

(1) Masʿoûdi, V, 38-39.

(2) ʿ*Iqd*, II, 139-142.

(3) Dénomination, choisie à dessein au lieu d'autres plus fréquentes (*Banoû Omaya*, *Banoû Ḥarb*), mais particularistes.

(4) ʿ*Iqd*, II, 140, 6 a. d. l.

(5) Les Syriens, les Omaiyades lui firent un crime de ses négociations avec ʿAlî.

(6) ʿAlî : ces paroles furent donc prononcées après la mort de Ḥasan. La konia de ʿAlî était celle d'Aboû'l-Ḥasan : peut-être faudrait-il préférer cette lecture. Je ne connais pas de cas, où l'on ait changé la konia après la mort du titulaire et de son aîné, comme il faudrait l'admettre ici.

droit, ou bien tu éprouveras le sort de ton père dans la vallée des lions » (1).

Avec les Hâšimites cette politique du ralliement, faite surtout de concessions, présentait l'inconvénient d'être fort coûteuse. Mais, disait Mo'âwia, la guerre l'était encore plus (2). Si seulement elle eût réussi à satisfaire les exigences ou à provoquer la reconnaissance des Hâšimites? « Ma porte, leur dit un jour le calife, vous demeure ouverte à toute heure et à n'importe quel sujet. Je ne sais vraiment plus comment faire? Vous vous croyez plus de droit sur ma fortune que moi-même (3). Si je vous accorde une gratification suffisant à tous vos besoins, vous dites : il ne nous a pas traités selon nos mérites et ne tient pas compte de notre rang. Il ne me restera plus qu'à me laisser dépouiller ; et qui ne sait défendre son bien, perd tout droit à la reconnaissance ! » (4)

Effectivement il était inutile de compter sur celle de quémandeurs éhontés, ne reconnaissant au monarque sur le trésor d'autre droit que celui d'un simple musulman (5). A de pareilles prétentions les revenus de provinces entières — nous l'avons vu — ne suffisaient pas toujours. De Yazîd I, 'Abdallah ibn Ǵa'far, — un prodigue même parmi les Hâšimites, — réclame un cadeau de 900 000 dirhems. Le généreux fils de Mo'âwia ne balança pas à les accorder (6). Un 'Alide fut moins heureux auprès de

(1) وادي السباع, vallée où fut tué Zobair après la journée du Chameau. '*Iqd*, II, 140 en bas; 141, 1. Le *saǵ'*, la longueur de ces discours en rendent l'authenticité douteuse. On peut y retrouver, croyons-nous, le reflet des préoccupations de l'époque, à laquelle on les attribue : cela suffit à notre argumeutation.

(2) Comp. Ṭab., II, 197, 13.

(3) وليس لنا في الفيء حظ لديهم. *Hâšimiyât*, IV, 42 : c'est le reproche, adressé aux Omaiyades par Komait, organe des Hâšimites ; il revient comme un refrain monotone, montrant quelle place il tenait dans leurs préoccupations.

(4) المغلوب لا حمد له '*Iqd*, II, 136 en bas.

(5) إلا ما لرجل من المسلمين '*Iqd*, II, 137, 1. C'est la théorie préconisée, mais non pratiquée par Aboû Bakr et 'Omar, quoi qu'en dise la tradition. Autrement la provenance des grandes richesses de leurs enfants demeure inexpliquée. Dans les monographies, consacrées par lui aux deux premiers califes, M. E. Sachau adopte entièrement le point de vue traditionnel.

(6) '*Iqd*, II, 230, 2.

Hiśàm : ayant vu le prince refuser de payer ses 500 000 dirhems de dettes, il en prit occasion pour se révolter contre lui (1).

Le constant effort du calife 'Omar avait été de faire de Médine la cité modèle de l'islam, en y faisant régner cette austérité *sui generis*, préconisée par le Qoran sous les noms de نسك, et de زهد. Il est aussi ardu de traduire ces termes que d'en préciser la portée. Ce serait faire fausse route de penser ici au détachement et à l'ascétisme chrétiens, concepts antipathiques à l'islam. Il ne faut pas se laisser impressionner par le nombre de personnages, honorés, au premier siècle de l'islam, du titre de « râhib Qoraiś » (2); encore moins par la qualification de « rawâhib », donnée aux veuves du Prophète (3). C'est simplement le souvenir, gardé par les Arabes des anciens moines; souvenir sans cesse renouvelé par la poésie préislamique, où le cilice du راهب fait partie du répertoire, au même titre que sa lampe et son psautier. Notre embarras augmente encore, quand nous voyons les personnages, honorés des titres de *nâsik* et de *zâhid*: tels le très frivole Moḥammad, frère de 'Aïśa et meurtrier de 'Oṯmân (4) ; 'Abdarraḥmân ibn 'Auf, l'illustre ami de Mahomet, détenteur de richesses fabuleuses (5). Un « nâsik Ṣaḥâbî » est loué de partager impartialement ses nuits entre la prière et sa famille (6); un autre, dégoûté du monde, se retire dans son harem, comme dans un ermitage (7). Evidemment le *nask* islamite n'a rien de commun avec le monachisme chrétien (8).

---

(1) I. S., *Ṭabaq.*, V, 239, 25.

(2) I. S., *Ṭabaq.*, V, 2, l. 6; 153, 24; 154, 2; comp. *Ṭabaq.*, III¹, 90 : تألّه وترهّب. Qotaiba, *Ma'ârif*, 95, 15; 200, 10; *Osd.* V, 278, 2.

(3) I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 160. 5. Chez les satiriques, ترهّب cesse d'être un éloge. Cf. *Naqâ'id Ǵarîr*, 294, 6.

(4) عابد قريش للنسك. Mas'oûdî, IV, 182. L'auteur des *Prairies* devait revendiquer ce titre pour ce partisan dévoué de 'Alî. D'après M. Sachau : « in ihm bildete sich die Frömmigkeit des Vaters zum Fanatismus aus ». *Der erste Chalîfe Abu Bekr*, p. 21. Qotaiba (*Ma'ârif*, 58,7) le qualifie de *nâsik*.

(5) *Ḫamis*, II, 257, 20; I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 93, 17; *Osd*, III, 315-316.

(6) Ibn Ḥaǵar, III, 339, 10.

(7) *Aǵ.*, XVIII, 59, 8. Comp. *Poète royal*, p. 35 ; Ǵâḥiẓ, *Avares*, 193, 8.

(8) Comme pourrait faire croire la traduction *ermite*, donnée par certains dictionnaires. Cf. *Poète royal*, loc. cit. Une description du نسك de 'Omar se termine ainsi : وإذا ضرب اوجع

D'après l'idéal du *nusk*, idéal précisé par 'Omar, chaque musulman nourri (1) et richement doté par l'état, maître d'un harem, incessamment renouvelé par l'expédient du divorce et l'introduction d'esclaves *(omm walad)*, renoncerait aux excès, les seuls vraiment coupables : le vin, la musique et les habits de soie (2). Nous verrons comment les Hâsimites comprirent cet idéal de perfection musulmane. Parmi les buveurs du Ḥigâz, signalons dès maintenant un petit-fils de 'Alî (3) et surtout l'élégant 'Obaidallah, surnommé المذهب, le propre fils d'Ibn 'Abbâs, ami de Aḫṭal et son compagnon inséparable dans ses visites aux tavernes (4).

A Médine, devenue depuis l'abdication de Ḥasan, leur quartier général, personne ne poussait aussi loin l'élégance, ne portait des habits plus somptueux. L'interdiction de la soie ne paraît pas les avoir atteints (5) : tellement on en voit l'usage répandu parmi les Hâsimites, sans en excepter les plus célébrés pour leur détachement. Nommons Moḥammad ibn al-Ḥanafiya, 'Alî ibn Ḥosain (6). A Karbalâ, on trouva le cadavre de

---

هو رأس الناسك حقًّا. Ṭab., I, 2754 d. l. 'Amir ibn 'Abdalqais, *zâhid* végétarien, partisan modéré du mariage, est soupçonné d'hétérodoxie. Cf. *Osd*, III, 88 ; Ṭab., I, 2922, etc. Un *zâhid*, Ibn Sîrîn, a trente garçons d'une seule femme, Qotaiba, *Ma'ârif*, 153. D'après I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 125, 19, Ibn 'Omar aurait songé à garder le célibat. Les collaborateurs de cette longue notice se sont laissés influencer, à leur insu peut-être, par l'idéal de l'ascétisme évangélique.

(1) Voir, dans Balâḏori, 460 en bas, les mesures de blé, huile et vinaigre, annuellement assignées à chaque Médinois.

(2) Contre la soie, cf. Boḫârî, I, 241-42, 313 en bas.

(3) *Aġ.*, V, 176, 8 ; I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 348, 8.

(4) *'Iqd*, III, 404, 3 ; Aḫṭal, 37, 6, etc., et note du scoliaste. D'après Ḥoṣrî (I, 70), ces vers s'appliqueraient à un fils de Ḥosain ibn 'Alî et seraient d'un autre poète. L'auteur ajoute : وَلَيْقُلْ من شاء فقد احسن ما شاء واجاد واراد.

(5) Voilà pourquoi on a senti plus tard le besoin de distinguer entre le حرير, soie pure, et le خز, mélange de soie et de laine. Cf. Sachau, *Ueber den zweiten Chalifen Omar*, p. 7. Cette défaveur, attachée à la soie, a dû mettre en faveur la laine parmi les *nossâk*. Cela rend plus vraisemblable la dérivation de « soûfî » de « soûf » (Cf. Nöldeke, *ZDMG*, XLVIII, p. 45, etc.) que j'ai jadis révoquée en doute. Cf. *Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe*, p. 226. I. S., *Ṭabaq.*, V, 225, 5 : *nâsik*, « vêtu de laine ».

(6) I. S., *Ṭabaq.*, V, 161 ; 236, 19 et 21 ; Qotaiba, *'Oyoûn*, 348, 8.

Ḥosain, enveloppé d'habits de soie (1). Les parfums (2) — nous le savons déjà — formaient une autre de leurs spécialités. Personne n'en connaissait de plus exquis. Ils possédaient aussi les montures les plus fringantes (3); Sokaina, la sémillante petite-fille de ʿAlî, donnait le ton pour les modes féminines (4). ʿAlides et ʿAbbâsides rivalisaient entre eux de luxe et de prodigalités insensées (5).

A défaut d'autres faits glorieux, la tradition, toujours partiale pour les « gens de la maison », ne se lasse pas de citer des traits de leur générosité (6). Elle leur devenait d'autant plus facile que les Omaiyades consentaient à l'alimenter (7), sauf à s'attirer le reproche de les avoir laissés dans le besoin (8). La tranquillité de l'état, pensaient-ils avec Moʿâwia, méritait d'être achetée à ce prix (9). Ces sacrifices ne dispensaient pas le monarque de faire activement surveiller les ʿAlides et surtout

---

(1) Dînawarî, 269, 6; Ṭab., II, 359, 364, 366.

(2) Le Prophète paraît les avoir recommandés pour la réunion du Vendredi; utile précaution dans un climat brûlant. Boḫârî, I, 224-226. Les fumigations d'encens, très recommandées pour les habits, pouvaient être un excellent spécifique contre la vermine, un des fléaux du Ḥiǧâz. Cf. Aḫṭal, 152, 5.

(3) Ḥoṣrî, I, 68; *Kâmil*, 226, 4, etc.; *Aǧ.*, XIV, 78, 7.

(4) *Aǧ.*, XIV, 165.

(5) Voir p. ex. ʿ*Iqd*, I, 248, 2 a. d. l.; *Kâmil*, 478, 9; *Aǧ.*, XI, 68, 2 a. d. l. D'un odorat délicat, —il redoutait l'odeur de l'ail, Caetani, *Annali*, p. 380, — Mahomet faisait grand usage de parfums. Boḫârî, I, 75, n° 6; 77, n° 12 et 13; de même Ibn ʿOmar: il parfume ses aliments, ses habits deux fois par jour. I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 109; 112, 1; 114, 8; 115 d. l.; 118, 18. Le Prophète le revêt d'un habit de soie. *Ṭabaq.*, IV[1], 107, 17; il en fait autant pour les « Fawâṭim » (femmes du nom de Fâṭima) de sa famille. *Osd*, V, 519 en haut.

(6) ʿ*Iqd*, I, 110-111; Baihaqî, 55-57; Yaʿqoûbî, II, 268, 6; Nawawi, 338; *Aǧ.*, XI, 68; surtout 69, 8. La générosité des ʿAlides forme le thème favori des *Hâšimiyât* de Komait. Le poète fait sourire, quand il vante leur courage guerrier. Un autre les représente comme « passant le jour à jeûner, la nuit à prier ». *Aǧ.*, XXI, 10, l. 10. Tous sont qualifiés de سجّاد, عابد, ناسك, قرّاء, portant au front la marque des prostrations. Masʿoûdî, V, 168; I. S., *Ṭabaq.*, V, 13 d. l.; 15, 4; 230, 16, 20, 26; 233, 17; 237, 18.

(7) Cf. ʿ*Iqd*, I, 146.

(8) I. S., *Ṭabaq.*, V, 288-89.

(9) Aux reproches des fils de ʿAlî sur ses prodigalités, Ibn Ǵaʿfar répond sentencieusement: « Allah m'a habitué à ses bienfaits ». ʿ*Iqd*, I, 83. La véritable Providence des Hâšimites étaient les Omaiyades.

Ḥosain, le seul qui lui parût dangereux et dont il ne pouvait ignorer les visées ambitieuses (1). Dans ce but, il nommait de préférence dans le Ḥiǵâz des gouverneurs énergiques de la trempe de Marwân ibn al-Ḥakam. Ils l'informaient régulièrement de leurs mouvements (2).

L'absence d'intelligence politique, la légèreté des descendants de 'Alî (3), ou en général de Hâšim, a frappé les annalistes arabes eux-mêmes. Comme ils se chargent de nous l'apprendre, on connaît seulement trois califes, ayant eu l'insigne honneur de descendre de deux parents hâšimites. Or, tous les trois furent inintelligents et malheureux (4). Au dire d'Aḥnaf, ils n'entendaient rien ni au gouvernement, ni aux finances ni à la guerre (5). Les divisions, régnant dès lors parmi le « ahl al-bait », rendaient la surveillance plus facile. Quand on voit Mo'âwia et, à sa suite, l'astucieux gouverneur d'Egypte 'Amrou rappeler à Ibn 'Abbâs que la mort de Ḥasan lui permet d'aspirer au rôle de chef de famille (6), il est permis de soupçonner dans cette insinuation une arrière-pensée machiavélique. Le souverain, toujours soucieux de prévenir les conséquences d'une trop grande intimité chez les Omaiyades (7), devait les redouter chez ces parents hâšimites, s'obstinant à ne pas désarmer. L'union rattachant les uns aux autres les Arabes de même origine en face d'un péril extérieur, cette union n'est pas tellement étroite que l'intérieur de la tribu, du clan, de la tente ne reproduisent fréquemment, quoique sur une plus petite échelle, l'aspect anarchique du désert (8). Là encore on peut constater le *manus omnium contra omnes*. S'il faut en croire Mahomet, l'envie serait

---

(1) *'Iqd*, II, 141, 6; 142, 3 a. d. l.; 143, 2. Le calife entretenait au Ḥigâz des espions, chargés de le renseigner. Ḥosri, I, 65; cf. *Aǵ.*, XVIII, 162, 11 a. d.l.; Dînawarî, 245, 11; Barhebræus, *Dynasties*, p. 187, 8; Baihaqî, 154, 2, etc.

(2) *Ḥamîs*, II, 294, 7.

(3) Voir *Aǵ.*, XVII, 104-05, les excentricités qu'ils se permettent à Médine.

(4) Cf. *Osd*, V, 517.

(5) Cf. Qotaiba, *'Oyoûn*, 255, 15.

(6) Ya'qoûbî, II, 268, 4; *'Iqd*, II, 138; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 29, 5.

(7) Cf. *MFO*, I, p. 39.

(8) Cf. la réponse du calife Aboû'l-'Abbâs (*'Iqd*, I, 233 d. l.).

le péché national des Arabes (1). « Aqârib 'aqârib » disaient-ils sentencieusement (2), pour traduire la défiance que leur inspiraient leurs proches.

La famille de 'Alî en offrait le moins édifiant spectacle (3). Son frère 'Aqîl le tenait en médiocre estime. Il l'avait, nous le savons, combattu à Ṣiffîn. Fâṭima ne paraît pas s'être montrée plus tendre (4) pour cet époux, dont le physique peu gracieux (5) ne pouvait faire oublier la pauvreté d'esprit. 'Alî lui eût volontiers rendu la liberté ; mais le Prophète s'y opposa (6). L'ambition de cette femme, — de son vivant elle lui défendit de reconnaître Aboû Bakr (7), — les nombreux mariages (8) postérieurs de 'Alî multiplièrent les germes de division, augmentés encore par la vénération idolâtrique, dont on commençait à entourer la famille de Mahomet (9). Ḥosain éprouvait pour Ḥasan une médiocre tendresse. Il désapprouva vivement sa soumission à Mo'âwia (10). Tous les deux entretenaient des relations tendues avec les autres fils de leur père, surtout avec Moḥammad ibn al-Ḥanafiya (11). Ils affecteront de l'ignorer, si même ils ne le traiteront pas comme un fils d'esclave (12).

---

(1) Ṭab., I, 2516, 5.

(2) *'Iqd*, I, 233.

(3) Cf. *ZDMG*, LII, p. 20 ; Ibn Hiśâm, 422, 7 a. d. l. ; Boḥâri, II. 440. Śahrastâni (15-17) signale leurs divisions précoces.

(4) Cf. Boḥâri, I, 122, n° 58. Elle fit une scène, quand Mahomet lui proposa d'épouser 'Alî. *Osd*, V, 520.

(5) Nous avons signalé son embonpoint. 'Alî souffrait des yeux. Boḥâri, III, 125, 5. Sa pauvreté était extrême au moment de son mariage. Cf. I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 12, 13, 14, 16 ; Qotaiba, *Ma'ârif*, 70.

(6) Cf. *ZDMG*, XXXVIII, p. 388, 390, 391 ; Qotaiba, *Ma'ârif*, 147.

(7) Boḥâri, III, 131.

(8) Cf. Ṭab., I, 3470-73.

(9) Elle est condamnée par Ibn al-Ḥanafiya et qualifiée d'idolâtrie ; il ne manqua pas d'en profiter. I. S., *Ṭabaq.*, V, 68-69. Pourtant 'Obaidallah, fils de 'Alî, est tué dans l'armée de Moṣ'ab, où personne ne veut le connaître. Qotaiba, *Ma'ârif*, 138, 13. Il en sera question à propos de Moḥtâr.

(10) Ṭab., II, 3, l. 12. Ḥasan blâma Ḥosain au sujet de son mariage avec la mère de Sokaina. *Aġ.*, XIV, 163, 3 a. d. l. A ce propos, on mentionne les « plumes de l'archange Gabriel », portées comme amulettes par les deux frères. *Aġ.*, loc. cit.

(11) Ḥoṣri, I, 64-65.

(12) On pourrait le déduire de Qotaiba, *Ma'ârif*, 70.

Sur son lit de mort, ʿAlî avait cru devoir rappeler à ses aînés leurs obligations envers le fils de son épouse ḥanafite (1). L'existence des sectes, se réclamant du nom de Moḥammad, suffirait à faire supposer qu'il ne marcha pas toujours d'accord avec les enfants de Fâṭima (2). Le śîʿitisme outré et extravagant date de lui. Il n'eut garde de suivre Ḥosain dans sa folle équipée de Karbalâ. Plus chevaleresques, ceux de ʿAqîl (3) ne voulurent pas, en cette grave circonstance, faire bande à part et séparer leur cause de celle de leur cousin : conduite méritoire chez des fils de ʿAqîl ! Après la mort de Ḥosain, l'attitude d'Ibn al-Ḥanafiya demeura équivoque. Il travailla à réunir des partisans (4). Il s'engagea dans une série de misérables intrigues avec l'imposteur Moḫtâr(5), accepta de lui d'énormes cadeaux, se laissa donner le titre de Mahdî (6), se conduisit enfin, comme si ses aînés n'avaient pas laissé de postérité. Il ne tint pas à lui de passer pour le chef unique de la « śîʿa », pour le seul représentant des « gens de la maison », aux dépens de la descendance directe du Prophète (7), entreprise où son fils réussira mieux (8). Et pourtant, ni lui ni son père ne pouvaient se réclamer de leur parenté avec Mahomet (9), dont pas une goutte de sang (10) ne coulait en leurs veines. Le principe de la légitimité, invoquée par eux contre les Banoû Omaiya aurait dû profiter exclusivement à la postérité de Ḥasan et de Ḥosain.

---

(1) Voir p. ex. Ibn al-Aṯîr, III, 170, 1 ; Nawawî, 114; Masʿoûdî, IV, 432.

(2) Son fils favorisa les projets des « ġolât ». Wellhausen, *Reich*, p. 313. Ibn al-Ḥanafiya ne blâme pas les extravagances de partisans, comme Koṯaiyir, Ḫindif et Ṭofail. *Aġ.*, XI, 46-47; Qotaiba, *Maʿârif*, 73, 17.

(3) Qotaiba, *Maʿârif*, 67.

(4) *Aġ.*, VI, 47, 1; il possède sa « śîʿa » propre. *Aġ.*, VIII, 32.

(5) On essaie en vain de le disculper. I. S., *Ṭabaq.*, V, 77, 27.

(6) Cf. Ṭab., II, 607; I. S., *Ṭabaq.*, V, 68-70. Nous y reviendrons en étudiant le règne de ʿAbdalmalik.

(7) Ṭab., II, 220, 228, 607-08.

(8) Qotaiba, *Maʿârif*, 73, 17; Masʿoûdi, V, 180.

(9) Jamais, comme à Ḥasan et à Ḥosain, on ne leur donne le titre de ابن بنت رسول الله. ʿAli reconnait que : إن هلكا انقطع نسل محمد صلعم. Ṭab., I, 3347, 3. Ces circonstances, sans parler de la nullité intellectuelle d'Ibn al-Ḥanafiya, devaient le rendre un instrument plus souple entre les mains de l'habile jongleur Moḫtâr. Voir un trait cité dans Qotaiba. *ʿOyoûn*, 242, 8, etc.

(10) Ibn Zobair le lui rappelle. Masʿoûdî, V, 186.

Cette action isolée n'était pas la première à révéler à tous les yeux les divisions, séparant les diverses branches de la famille de 'Abdalmoṭṭalib (1). Elle remontait peut-être aux temps du Prophète. Ce dernier, nous le savons, n'aimait pas son oncle 'Abbâs (2). Fait prisonnier à Badr, 'Abbâs voulut se donner comme depuis longtemps, mais en secret, converti à l'islam. Son neveu, refusant de le croire, le traita de menteur. Comme 'Abbâs réclamait une réduction sur le prix de sa rançon, « Non, non ! s'écria Mahomet, pas un centime لا ولا درهما » (3). Plus tard, le Prophète dénonça publiquement ses spéculations usuraires (4). Il l'exclut des gratifications, accordées aux *ralliés* المؤلّفة قلوبهم, quoique sa conversion fût à peu près contemporaine de la leur (5). Homme d'argent et d'une avarice notoire, intéressé en toutes ses démarches (6), il paraît par ces défauts s'être aliéné le cœur de Mahomet, scandalisé de tant de cupidité (7) et regrettant de ne retrouver chez lui ni le dévoûment aveugle d'Aboû Bakr et de 'Omar, ni la générosité sans bornes de 'Oṯmân (8). Ses contribules de Qoraiś ne témoignent pas plus d'affection à l'usurier. Le ḥadîṯ le constate et en profite pour attribuer au Maître une de ces déclarations retentissantes (9),

---

(1) *'Iqd*, I, 233 d. l.; II, 123, 18. Ḥasan blâme 'Abdallah ibn Ǵa'far. Boḫârî, III, 421, 11. Au 4e siècle de l'hégire, les descendants de Ǵa'far frère de 'Alî se trouvent en guerre avec ceux de Ḥasan fils de 'Alî. Iṣṭaḫrî, 21-22; *ZDMG*, XL, p. 159.

(2) Cf. I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 297, 22; et le petit fragment de Moûsâ ibn 'Oqba, publié par Sachau dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1904, p. 454.

(3) I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 8; *Aǵ.*, IV, 33. « Tu es sans vergogne comme ton père », dira à Ibn 'Abbâs le calife 'Omar. Sur la date tardive de la conversion de 'Abbâs, voir l'aveu de son fils. Boḫârî, I, 339 d. l., où la tradition s'efforce d'avantager ce dernier en le plaçant parmi les مستضعفون.

(4) Ibn Hiśâm, 968; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 163.

(5) Peut-être antérieure de deux jours. Cf. Ṭab., I, 1679-80.

(6) Boḫârî, II, 294, 12 ; I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 5, l. 17; 9, l. 18, etc., 20; Ya'qoûbî, II, 139, 3; la tradition fait des efforts en sens contraire, Qotaiba, *'Oyoûn*, 390, 6; comment il se dérobe à l'obligation de la « Ṣadaqa ». Boḫârî, I, 373.

(7) Cf. Boḫârî, I, 116, n° 42. Il lui refuse, malgré ses instances, la fonction de « moṣaddiq ». *Osd*, V, 325-326.

(8) Cf. *Osd*, III, 290 : Mahomet descend de son minbar pour remercier publiquement 'Oṯmân.

(9) هجرتك آخر الهجرة dit Mahomet à 'Abbâs. Cf. Qotaiba, *'Oyoûn*, 23, 8: cela veut dire

à la plus grande gloire des futurs califes de Bagdad (1). Aussi à partir du « fatḥ » de la Mecque, ʿAbbâs demeure-t-il dans l'ombre et se perd dans la foule des Ṣaḥâbîs, malgré les efforts désespérés des traditionnalistes ʿabbâsides pour le mettre en évidence (2). A ce zèle suspect nous devons la fameuse cérémonie de l'*istisqâ* sous ʿOmar (3). On y prête à ce calife pour les Hâšimites une vénération, qu'il n'a jamais éprouvée (4). Avec ʿAlî, ʿAbbâs ne paraît pas avoir vécu en meilleure intelligence (5). Gouverneur de Baṣra, son fils ʿAbdallah avait trahi ʿAlî, en quittant son poste avec la caisse de l'état (6). Plus tard, commandant des troupes de Ḥasan, il n'hésita pas à se vendre à Moʿâwia (7). Les fils de Fâṭima ne pouvaient oublier ce passé. Profitant des dissentiments qui les séparaient de leurs frères cadets, Ibn ʿAbbâs semble avoir noué avec ces derniers des intrigues (8). En

---

qu'il avait émigré le dernier de tous. Au dire de la tradition, le Prophète, en l'honneur de son oncle, a clos par lui l'ère de l'émigration ; voilà pourquoi elle le fait ajouter : كما انّ نبوّتي آخر النبوّة. On voulait éviter de le voir confondu dans la foule des مهاجرة الفتح : cette dernière qualification étant un médiocre certificat de ferveur musulmane, comme celle de مؤلّفة. Comp. Balâḏori, 268, 11. ʿAli l'emploie explicitement comme une injure. Dinawarî, 175, 1. On peut se demander si, pour ce motif, la tradition orthodoxe ne l'aurait pas enlevé de la liste des *ralliés*. Toute l'histoire de sa conversion et de sa « mohâǵara » est un tissu de contradictions.

(1) *Osd.* III, 331 en bas ; autre ḥadîṯ (p. 340), destiné à montrer l'affection du Prophète pour les fils de ʿAbbâs.

(2) *ZDMG*, LII, p. 25. Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 43-44, où ʿAbbâs est cité, comme un modèle de loyauté.

(3) D'après nous, le noyau primitif de la légende se trouve dans *Aǵ.*, XI, 80 : ʿAbbâs n'y figure pas. P. 81, *ibid.*, une variante introduit l'ancêtre des ʿAbbâsides ; sous cette dernière forme le récit a été accueilli par les recueils orthodoxes. I. S., *Ṭabaq* III[1], 231-232.

(4) On l'a vu plus haut. Il les a constamment écartés des fonctions publiques, largement ouvertes par lui aux Omaiyades.

(5) Cf. Baihaqi, 397.

(6) Voir les violents reproches de ʿAlî à cette occasion. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 77-78.

(7) Cf. Wellhausen, *Reich*, p. 66-70.

(8) Wellhausen, *Reich*, p. 313 ; *ZDMG*, LII, p. 17. La mort de Ḥasan, le laissa indifférent. *Ḫamis*, II, 294, 6, etc. ; *ZDMG*, XXXVIII, p. 156. 394 ; Yaʿqoûbi, II, 356. Chez les ʿAbbâsides la paix intérieure laissait aussi à désirer ; le fils d'Ibn ʿAbbâs assassine son frère Saliṭ. Yaʿqoûbi, II, 338, 1. Aboû Moslim se donnera plus tard pour Saliṭ. Ṭab., III, 114.

même temps l'étude et la diffusion des ḥadîṯ (1) lui servaient de prétexte pour grouper des partisans (2), chargés de préparer le triomphe des 'Abbâsides (3). Contre les 'Alides il soutint âprement ses droits au monopole de la *siqâya* (4).

Un fait demeure acquis : nous trouvons constamment 'Abdallah, fils de 'Abbâs, à la cour de Damas (5) ; et cela, au mépris des convenances les plus vulgaires, aussitôt après l'abdication de Ḥasan (6). Ce dernier, en dépit de son assiduité, se voit fréquemment précédé à l'audience du calife par Ibn 'Abbâs (7). C'est bien le type du courtisan, empressé et surtout intéressé. On reconnaît l'homme à qui 'Omar avait reproché son manque de scrupule, l'ancien fonctionnaire traître à 'Alî, son parent et son bienfaiteur (8). Le jour où Mo'âwia apprit la mort de Ḥasan, il crut devoir offrir ses condoléances à Ibn 'Abbâs. Devinant les projets de son ambition, il lui fit observer que cette mort le rendait chef de la famille des Hâšimites (9). A ces consolations, d'une inspiration vraisemblablement intéressée, Ibn 'Abbâs répondit par une basse flatterie. Le calife, connaissant son homme, s'empressa de le récompenser par un cadeau de 100 000 dirhems (10). Ibn 'Abbâs déconseilla, il est vrai, le départ de Ḥosain pour l'Iraq. Il se garda surtout de le suivre, comptant bien, comme le lui repro-

---

(1) Cf. Baihaqi, 42. On commença de bonne heure à les suspecter. Ǵâḥiẓ, *Opuscula*, 58, 12.

(2) Ibn Zobair le lui reproche. *Aġ.*, XIII, 168, 21.

(3) Le silence des *Hâšimîyât* de Komait à l'endroit des 'Abbâsides (voir plus haut p. 47, n. 2) semble indiquer entre les deux branches des relations peu cordiales.

(4) Cf. Azraqi, 70-71.

(5) Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 136, etc. ; '*Iqd*, I, 286, 5 ; Baihaqî, 45, 79 ; Ṭab., II, 11, l. 11 ; Mas'oûdî, V, 8. Au lieu de « il se rendait porteur d'un message », traduisez : « il venait faire sa cour » وفد على.

(6) Ṭab., II, 11.

(7) Baihaqî, 79.

(8) '*Iqd*, II, 300-301.

(9) Ya'qoûbî, II, 268, 4. Comp. observation analogue de 'Amrou ibn al-'Aṣi à Ibn 'Abbâs : فانك رأس هذا الامر بعد علي. '*Iqd*, II, 138, 21 ; Mas'oûdi, V, 8 : au lieu de « Fakhitah sortit d'une espèce de cellule qu'elle occupait à la mosquée », traduisez : « elle sortit de sa chambre » (qu'elle occupait au palais d'Al-Ḫaḍrâ' en sa qualité de princesse omaiyade).

(10) *Ḫamîs*, II, 294, 6, etc.

cha Ibn Zobair, l'exploiter au profit de ses calculs ambitieux (1). L'abandon des principaux Hâšimites ne contribua pas peu à l'échec de la folle équipée. Elle fournit l'occasion à 'Abdallah ibn Ǵa'far de manifester son désaccord avec Ḥosain, lequel, après avoir entraîné dans sa perte deux enfants d'Ibn Ǵa'far (2), l'avait exposé lui-même au ressentiment des Omaiyades (3), pourvoyeurs généreux de ses prodigalités.

L'argent! voilà la passion dominante du fils (4) de l'ancien usurier de la Mecque. Pour s'en procurer, Ibn 'Abbâs ne craignait pas de torturer en sa faveur les versets du Qoran (5). Sa cupidité et sa verve insolente mettaient à de rudes épreuves la patience proverbiale de Mo'âwia. Pour lui fermer la bouche, le fils d'Aboû Sofiân ne trouvait pas de meilleur moyen que de lui doubler sa pension (6), ou d'augmenter le chiffre de ses générosités: elles atteignaient parfois la somme énorme d'un million de dirhems (7). En d'autres circonstances, cédant au dégoût, le monarque ne se gênait pas pour lui reprocher l'indignité de sa conduite vis-à-vis de 'Alî, le menaçait de lui faire « rendre gorge », de le traiter enfin en concussionnaire, de le forcer à restituer les millions, par lui volés au trésor de Baṣra (8). A ces invectives méritées Ibn 'Abbâs opposait une défense, révoltante de cynisme (9). Quand il fut question de faire reconnaître Yazîd, comme héritier présomptif, Mo'âwia, si empressé à lui assurer la *bai'a* des principaux Qoraišites, ne s'inquiéta pas d'Ibn 'Abbâs ; il feindra d'ignorer ce personnage, déconsidéré par son égoïsme et son manque de

(1) Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 153, 7.

(2) *Aǵ.*, XI, 70, 15; Ṭab., II, 384, 9, où son maulâ traduit la pensée intime de son maître. Ce dernier le blâme surtout de l'avoir rendue publique.

(3) Ils ne voulurent pas profiter de l'occasion.

(4) Cf. Qotaiba, *'Oyoûn*, 382-83.

(5) *'Iqd*, II, 299, 6 a. d. l. Comp. *'Iqd*, II, 137, 1.

(6) Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 154, 11.

(7) *Ḥamîs*, II, 294, 6.

(8) *'Iqd*, II, 135. Voir dans Qotaiba (*'Oyoûn*, 390, 6) les efforts de la tradition pour faire croire à la générosité de 'Abbâs. On a confondu 'Abdallah avec son frère le libéral 'Obaidallah. La même confusion sera tentée pour disculper du crime de trahison l'ancien gouverneur de Baṣra.

(9) *'Iqd*, II, 136.

dignité (1). Ainsi fera Yazîd. Ils le laisseront à ses travaux d'exégèse et de casuistique islamites (2); l'ancêtre des 'Abbâsides leur préférera souvent l'étude plus profane de la poésie (3). Loin de s'en offusquer, comme elle le fait pour les Omaiyades, la tradition préfère y retrouver une preuve de l'étendue de ses connaissances (4).

Moins dévergondé, son frère 'Obaidallah (5) prenait garde pourtant de fronder le régime établi. On le voit lui aussi venir faire sa cour aux califes syriens et accepter leur cadeaux (6). A l'encontre des autres Hâsimites, presque tous fixés au Ḥigâz, il paraît avoir de préférence résidé au Yémen, l'ancienne province gouvernée par lui (7).

Parmi les descendants de Hâsim, 'Aqîl se trouvait occuper une situation à part. Il avait, bien avant la bataille de Ṣiffîn, embrassé le parti de Mo'âwia: c'est-à-dire à une époque, où les chances paraissant surtout favoriser 'Alî, il fallait faire preuve de courage pour se prononcer en faveur de son adversaire. Mari d'une tante de Mo'âwia (8), 'Aqîl pouvait, sans déroger, fréquenter la cour de Damas (9). Son attitude demeura généralement digne. Quand il vit 'Alî réduit à l'extrémité, serré de près par Mo'âwia, il s'offrit pour aller le secourir avec tous les siens (10). Jamais il ne laissa en sa présence (11) attaquer la mémoire de ce frère, dont il n'avait pas eu à se louer (12). C'était, nous le savons, un homme

(1) Ṭab., II, 177, 10; 196. A cet Ibn 'Abbâs la tradition attribue le don des miracles. Cf. Ḥoṣrî, III, 315; *Mowaššâ* (éd. Brünnow), 73, 1; il est surnommé حَبْر الأُمّة. *Osd*, III, 193.

(2) De là sa réputation de science chez les musulmans: كان يُسمّى البحر لسَعة علمه. *Osd*, III, 193, 2.

(3) Voir un trait dans *Aǧ.*, I, 34 en bas. Comp. *Osd*, III, 193, 4 a. d. l.

(4) Cf. *Osd*, III, 193.

(5) Sur sa générosité, cf. '*Iqd*, I, 110-111; *Osd*, III, 340; Qotaiba, '*Oyoûn*, 382-83.

(6) '*Iqd*, I, 111. Son entrevue à la cour de Damas avec Bosr ibn Abi Arṭa'a. *Aǧ.*, XV, 47, (à la 5 a. d. l., il faut lire 'Obaidallah).

(7) Cf. *Osd*, III, 340-41.

(8) '*Iqd*, II, 146; Qotaiba, *Ma'ârif*, 67.

(9) Mas'oûdi, V. 89; '*Iqd*, II, 134,135; *Kitâb al-Fâḍil*, 357.

(10) *Aǧ.*, XV, 46.

(11) Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 23, 7.

(12) *Osd*, III, 423.

d'esprit (1); les traits de sa verve mordante atteignirent souvent les Omaiyades (2). Pas plus que les autres Hâšimites il ne refusa leurs générosités et permit à Mo'âwia de solder ses dettes (3).

Après 'Aqîl, 'Abdallah fils de Ǵa'far et neveu de 'Alî adopta vis-à-vis des Omaiyades l'attitude la plus franche. C'est une curieuse figure d'épicurien musulman (4), avide de distractions, de plaisirs mondains (5). Il faut nous arrêter à considérer « ce viveur de haut parage (6), dont la postérité fit un saint » (7).

S'il est une profession, condamnée par l'islam, c'est la musique (8). Or, Ibn Ga'far passa sa vie en compagnie de musiciens (9). A Médine, dans son palais, il entretient un véritable conservatoire d'artistes des deux sexes (10); il demeure, lui et les siens, en relations suivies avec tous les musiciens de son temps (11); il se fait le défenseur attitré de leurs intérêts à la cour de Damas (12). Entend-il parler d'un chanteur de mérite, d'une esclave musicienne en renom, il s'empresse de l'acheter ou de l'attacher à sa personne. Cette absence de tenue chez un Manâfite, cette promiscuité avec des gens suspects (13), chez un membre de la famille du Prophète ne

---

(1) Nawawi, 427; *ZDMG*, XXXVIII, p. 391; '*Iqd*, II, 146. Aboû Sa'îd, fils de 'Aqîl, hérita de son esprit. '*Iqd*, II, 138-139.

(2) '*Iqd*, II, 134-135; Baihaqî, 492.

(3) '*Iqd*, II, 134; *Osd*, III, 423; *Kitâb al-Fâḍil*, 357.

(4) Cf. '*Iqd*, III, 342, 12.

(5) '*Iqd*, II, 154, 5; *Aǵ.*, XIV, 9-11.

(6) « Lebensfrohe Grandseigneur ».

(7) Nöldeke, dans *WZKM*, XVII, p. 81.

(8) Cf. Ibn Ḥaǵar, III, 20 en bas. Le Prophète l'interdit, même quand elle ne contient pas de فاحشة. *Osd*, IV, 126 d. l. Il proteste contre la flûte d'un berger. I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 120, 12.

(9) '*Iqd*, III, 229, 5 a. d. l.; 232 en bas; Baihaqî, 146-47. Il faut admirer la sérénité d'écrivains 'alides, comme l'auteur de l'*Aǵânî*, quand ils promènent Ibn Ǵa'far dans le monde interlope des artistes de Médine.

(10) '*Iqd*, III, 234.

(11) '*Iqd*, III, 238; *Aǵ.*, VI, 29-30. Il les emmenait dans ses voyages.

(12) *Aǵ.*, VII, 189, 7, etc.

(13) Le poète Ḥoṭai'a lui-même trouve la musique immorale. *Aǵ.*, II, 52; Qotaiba, *Poesis*, 185.

manquèrent point de lui attirer les reproches de Mo'âwia et plus tard de 'Abdalmalik (1), peu favorables aux musiciens (2). Yazîd se montra moins sévère. Ce calife indulgent, dont il avait, du vivant de Mo'âwia, favorisé le penchant pour la musique, lui accorda son amitié, et ses fils en bénéficièrent également (3).

On ne rencontrait pas seulement des musiciens dans l'antichambre d'Ibn Ǵa'far; on y coudoyait des individus encore plus malfamés (4). Ces détails permettent de deviner la vie de ce fils du martyr de Moûta (5). Même parmi les 'Alides, personne n'alla aussi loin dans la voie du luxe (6). On le dit l'inventeur du parfum précieux, nommé *ġâlia* (7); on le trouve couvert d'habits somptueux, parmi lesquels est signalée une *ǵobba* de 300 dînârs (8). 'Alî avait déjà blâmé ces folles prodigalités (9). Elles dépassèrent toute mesure, quand, à la suite de Ḥasan (10), il vint se fixer à Médine (11), pour lors la ville la plus gaie de l'Orient musulman.

Dans l'Iraq, la profession musicale était vue de mauvais œil (12). Au Ḥiǵâz, non seulement on la tolérait, mais on l'encourageait (13). Ibn Ǵa'far

---

(1) *'Iqd*, III, 232-238; 253 en haut.

(2) Surtout Mo'âwia. Cf. Ṭab., II, 214, 17. Pour 'Abdalmalik, cf. *'Iqd*, III, 253 en haut. De passage à Médine, Mo'âwia surprend chez Ibn Ǵa'far toute l'aristocratie en train d'applaudir un chanteur. *Aġ.*, VII, 189-90. Cela n'empêchera pas Mas'oûdî (V, 157) d'accuser le calife Yazîd d'avoir introduit le goût de la musique dans les villes saintes.

(3) Cf. *Aġ.*, XI, 71-72; 75-76.

(4) Ṭab., II, 215, 3; *Aġ.*, XIV, 9-11, notice de son maulâ, le musicien Bodaiḥ. Un autre 'Alide est ami d'Ibn 'Aïša, *Aġ.*, II, 67; sur la valeur morale de cet artiste, voir *ibid.*, 62 en bas.

(5) Cf. Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 155-56.

(6) *Aġ.*, VI, 30, 2.

(7) Ibn Rosteh, 198, 13, etc. Voir aussi plus haut : § VIII. — *Califat éphémère de Ḥasan.*

(8) *Aġ.*, XI, 68.

(9) Ǵâḥiẓ, *Avares*, 209, 19.

(10) Auparavant, au dire de Dinawarî, 196, il se serait distingué à Ṣiffîn.

(11) Ṭab., II, 9, l. 9.

(12) Pour l'opposition sur ce point entre l'Iraq et le Ḥiǵâz, cf. *'Iqd*, III, 227, 1; 229, 5; Qotaiba, *Ma'ârif*, 157 en bas.

(13) *Aġ.*, VIII, 161 en bas : Aboû'l-Fidâ, *Hist.*, I, 199. A la Mecque, les théologiens autorisent la musique. Wüstenfeld, *Chroniken*, II, p. 7-9. Dans des vers contre Médine, on reproche

y tomba complètement sous l'influence des artistes et des gens de plaisir. Cette passion ne tarda pas à le ruiner (1); par contre, il devint l'argument vivant de tous les partisans de la musique, heureux de pouvoir faire valoir un si haut patronage (2). Sa vie de dissipation, sa folle générosité (3), l'obligèrent fréquemment à solliciter les largesses de la cour de Damas. Elles ne lui firent pas défaut; à diverses reprises il en reçut des cadeaux, allant de 100 à 900 mille dirhems (4). Précédemment il avait déjà emprunté un million à Zobair, le père du futur calife de la Mecque (5). Toujours besogneux, il accorda sa fille au terrible gouverneur omaiyade Ḥaǵǵâǵ, contre l'énorme dot d'un million et demi de dirhems (6). Il sut du moins se montrer reconnaissant (7) et alla jusqu'à donner à ses enfants les noms en faveur parmi les Omaiyades (8). Ses relations avec la dynastie sont généralement empreintes de cordialité (9), et l'on voit le vieux Mo'âwia le visiter en ses maladies (10). L'exemple de ce neveu de 'Alî montre que le rêve du monarque de rallier les Hâśimites n'était pas d'une réalisation impossible. Nature indolente et voluptueuse, Ibn Ǵa'far paraît

---

à cette ville d'apprécier seulement la musique. Comp. *Aǧ.*, II, 164: épisode de No'mân ibn Baśîr à Médine.

(1) Il mourut endetté. *Aǧ.*, XI, 71 en bas.

(2) *'Iqd*, III, 234.

(3) Voir p. ex. *Aǧ.*, XI, 68; 69, 8.

(4) *Aǧ.*, XI, 71, 11; *'Iqd*, I, 147; II, 142, 5; 230, 2, etc.

(5) *Osd*, III, 133, 5 a. d. l.

(6) *Aǧ.*, XIII, 107. Toute cette histoire est longuement exposée dans l'ouvrage, consacré à Ḥaǵǵâǵ par M. Périer, *Vie d'Al-Ḥadjdjâdj ibn Yousof*, p. 58-59.

(7) On verra aussi un autre Hâśimite instituer Yazîd I son héritier. I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 41, 5.

(8) *Aǧ.*, XI, 71.

(9) *Aǧ.*, XIV, 10-11. Comp. *Aǧ.*, IV, 35, 64, 70; VII, 104. 189.

(10) *'Iqd*, I, 318, 4. Ibn Ǵa'far n'a pas été accueilli dans la liturgie des Noṣairis, où l'on a donné place non seulement à 'Aqil, mais à Aboû Ṭâlib et à Ṭâlib, tous deux morts païens. Voir la 14[e] sourate liturgique dans Solaimân-Effendi, *Al-Bâkoûra*, 33; pour l'attitude hostile de 'Aqîl et de Ṭâlib à l'égard de Mahomet, cf. Boḫârî, I, 402, 5, etc. Les Noṣairis n'ont appris l'histoire de l'islam que dans les écrits de leurs maitres śî'ites. Comme nous le suggérions dans *ROC*, 1901, p. 42, il serait intéressant de reprendre l'étude des personnalités historiques, empruntées par les Noṣairis aux annales de l'islam.

avoir renoncé aux rêves d'ambition (1), et cette disposition le poussa à laisser grandir ses enfants dans l'ignorance (2).

Clôturons cette galerie de portraits hâšimites par une figure sympathique : celle de ʿAlî fils de Ḥosain (3). D'une piété étroite, comme son intelligence, la bonté paraît avoir formé le fond de son caractère : on cite de lui des traits d'une charité vraiment évangélique, cherchant à demeurer cachée (4). Nature loyale, il garda le souvenir des égards dont Yazîd I entoura les survivants (5) du désastre de Karbalâ. Comme aux autres Hâšimites, Moḫtâr lui avait envoyé des cadeaux. Après la mort de l'imposteur, ʿAlî, ne croyant pouvoir garder cet argent d'une provenance aussi suspecte, s'empressa d'écrire à ʿAbdalmalik : « Moḫtâr m'a jadis envoyé 100 000 dirhems. Je n'ai pas pu les refuser alors ; mais je les tiens à votre disposition, envoyez-les reprendre. — Fils de mon oncle, répondit le calife, tu peux les conserver en conscience : j'en déclare l'usage légitime » (6). ʿAlî les accepta (7). Il fut le seul parmi les Hâšimites à faire cette démarche, indice d'une âme délicate et loyale.

Les califes de Damas demeureront en somme fidèles à la ligne de conduite, inaugurée par Moʿâwia vis-à-vis des ʿAlides : politique tolérante, digne d'un pouvoir ayant le sentiment de sa force et de sa responsabilité. Il serait injuste de mettre sur le compte des Omaiyades (8) la catastrophe de Karbalâ. La grande faute, commise alors par Yazîd, fut de se laisser surprendre par cette explosion des haines šîʿites. Elle fut provoquée par l'inconstance des Iraqains, non moins que par la légèreté de Ḥosain, se

---

(1) *Aġ.*, XI, 71, 13. La *daʿwa* dont il est question dans l'*Aġânî* (IV, 168, 7 et 19; 171, etc.) n'a pas de sens politique; elle désigne ici la qualité de دَعِيّ, membre prétendu d'un clan.

(2) *Aġ.*, XI, 73. Un autre ʿAlide ignore l'âge de ses enfants. I. S., *Ṭabaq.*, V, 162, 22.

(3) Sa notice dans I. S., *Ṭabaq.*, V, 156.

(4) I. S., *Ṭabaq.*, V, 163-64; *Aġ.*, XIV, 77-78. Il pratique le pardon des injures. *Ṭabaq.*, V, 163, 10, etc.

(5) Ṭab., II, 377-78, 381; ʿ*Iqd*, II, 313.

(6) طيّبتها لك.

(7) I. S., *Ṭabaq.*, V, 158.

(8) Nous le montrerons plus tard en traitant du règne de Yazid.

ruant follement à une mort certaine. Mo'âwia l'avait prédite (1); et voilà pourquoi son testament recommandera à son successeur d'avoir l'œil ouvert sur Ḥosain.

Mais, comment justifier une autre mesure, procédant d'une inspiration moins libérale? Nous voulons parler des malédictions, prononcées en chaire contre 'Alî. Comment concilier ces provocations avec la politique conciliante de Mo'âwia vis-à-vis des Hâśimites?

Il s'agissait de neutraliser l'impression, produite par la théorie du légitimisme 'alide (2) qu'on ne craignait pas dès lors d'appuyer sur le mensonge (3). Mo'âwia connaissait la force de l'habitude et l'effet que devait produire sur l'esprit des masses (4) cette malédiction, venant régulièrement se mêler à l'exercice du culte et de la vie publique, si intimement mêlés à cette époque (5). L'instruction islamite très rudimentaire des Arabes syriens d'alors, en majorité anciens chrétiens (6); la longue campagne, menée par eux contre les meurtriers de 'Otmân, au premier rang desquels ils mettaient 'Alî: tout les avait préparés à cette mise en scène.

Si cette cérémonie nous fait sourire, elle glaçait d'épouvante les Arabes et leur inspirait une terreur superstitieuse. A leurs yeux tout *do'â'*, surtout accompagné de formes solennelles (7), obtenait *ex opere operato* (8) une

(1) Cf. Ṭab., II, 197, 1.

(2) Les *Hâśimiyât* de Komait en présentent la meilleure exposition versifiée.

(3) Ibn Sîrîn et le célèbre Śa'bî en conviennent. Boḫârî, II, 436; *'Iqd*, I, 268, 13 a. d. I. 'Aiśa agit en sens contraire. Boḫârî, I, 173, 4, etc.; III, 187: elle supprime le nom de 'Alî.

(4) Cf. Mas'oûdî, V, 80-83.

(5) Se rappeler ce que nous avons exposé précédemment sur le rôle de la mosquée dans l'islam primitif. A cette époque, on ne sait quand elle cesse d'être un lieu de réunions politiques pour devenir un édifice cultuel. Cf. *MFO*, I, p. 62.

(6) Nous parlons des Syriens d'origine arabe.

(7) Ou dans un certain milieu, à la Mecque p. ex. (Cf. Boḫârî, I, 71, 11 etc.), ou par certains personnages, jouissant de la réputation d'être مُجاب الدعوة. *Osd*, I, 173, 374, 386.

(8) Comp. cette parole, attribuée à Mahomet: الدُعاء جُند من اجناد الله. *Osd*, III, 40, 4 a. d. I.; comp. Balâḏori, 9, 1; *Proverbes de Maidâni* (éd. d'Egypte), I, 132 en bas.

sorte d'action infaillible (1), pour ainsi dire physique, quand même il était inconscient ou procédait d'une erreur (2). Mo'âwia partageait peut-être ces préjugés, puisqu'il attribuait sa boulimie chronique à une malédiction du Prophète (3). Mais, crédule ou non, l'habile politique, dirigeant de Damas les destinées de l'Orient, connaissait trop ses compatriotes pour négliger ce moyen de frapper leurs imaginations. L'expédient se trouvait justifié jusqu'à un certain point par les menées déloyales des adversaires de la dynastie et par l'exemple de 'Alî (4) lui-même (5). La glorification à outrance des « gens de la maison », personnellement si peu recommandables (6), était devenue une des formes de l'opposition au régime établi (7). Cette considération aurait pu suffire pour apaiser les scrupules de Mo'âwia et l'engager à retourner contre la réaction šî'ite les armes dont elle faisait usage.

D'avance il pouvait se promettre le succès, du moins en Syrie. Dans l'Iraq et au Ḥigâz, ces malédictions fournissaient fréquemment aux Šî'ites l'occasion de scènes tumultueuses. On interpellait l'orateur en chaire ; on l'injuriait, lui, ses parents, les califes de Damas et tous les Syriens (8). Heureux quand on ne l'accablait pas d'une grêle de cailloux (9). La police

(1) Cf. Wâqidi, 350-51 ; *Ḫamîs*, II, 239, 1 ; Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 160, 17 ; Boḫârî, I, 71, 11, etc. ; *MFO*, I, p. 102 ; Goldziher, *Abhandlungen*, I, p. 28-29, 38, 118. L'effet du do'â' de Sa'd ibn Abi Waqqâṣ était devenu proverbial. Ṭab., II, 1110, 12 ; Balâḏorî, 278 en bas ; '*Iqd*, I, 18 en bas. Des femmes également pouvaient être مُجابة الدعوة . *Osd*, V, 530, 9.

(2) Cf. *Ḫamîs*, II, 239, 1 ; un do'â' inconscient de Mahomet atteint son effet : prophétie *post eventum*, I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 107, 17-24. Tous les accidents sont expliqués par le do'â' : la mort de Aštar, de Moḥammad, frère de 'Aiša, etc. Cette dernière les ayant maudits, ils devaient périr misérablement.

(3) Balâḏorî, 473. Rapprochez les *tabellae devotionis* dans l'antiquité classique. Mo'âwia redoute la دعوة d'un prisonnier. Qotaiba, '*Oyoûn*, 124.

(4) Voir les injures dont il accable Mo'âwia et ses partisans. Ṭab., I, 3369, 15 ; 3371, 6 ; 3402, 15.

(5) Lequel avait commencé par maudire Mo'âwia et ses auxiliaires. Ṭab., I, 3360 en haut.

(6) On l'a vu plus haut, p. 34, 57, 64, etc.

(7) Cf. *M. S.*, II, p. 33.

(8) Sokaina à Médine : *Aġ.*, XIV, 165 ; à Koûfa, *Aġ.*, XVI, 2.

(9) Manifestation ordinaire du mécontentement de l'auditoire chez les Arabes d'alors. Cf. Dinawarî, 236 ; Ṭab., II, 459-60.

se voyait parfois obligée d'intervenir pour rétablir l'ordre et dégager le gouverneur omaiyade.

Mas'oûdî ne s'est pas mépris sur la portée de la mesure adoptée par Mo'âwia, et, comme il l'observe, « l'obéissance des Syriens arriva à ce degré que l'habitude de maudire 'Alî devint pour eux une *sonna* (1), dans laquelle ils grandissaient et avec laquelle ils mouraient » (2). Sous les 'Abbâsides, le calife Manṣoûr constatait, avec une satisfaction à peine déguisée, comment les Syriens transmettaient à leurs héritiers ce sentiment en même temps que leur propriétés et leur fortune (3). Maudire 'Alî, c'était comme le *delenda Carthago* de Caton : ils terminaient par cette péroraison leurs discours d'apparat (4).

Ainsi l'affirme du moins la vulgate, et ses affirmations ont généralement été jusqu'ici acceptées sans contrôle. L'insistance de la tradition antiomaiyade aurait dû pourtant éveiller le scepticisme de la critique. S'il faut en croire un des meilleurs connaisseurs de la période omaiyade, le Dr Becker, du temps de 'Omar II, les malédictions contre 'Alî faisaient partie des fonctions liturgiques (5). Nous éprouvons de la peine à admettre ce jugement ainsi formulé. Assurément nous acceptons la réalité des instructions de Mo'âwia, enjoignant à ses gouverneurs d'insister sur les mérites de 'Oṯmân, de supprimer au contraire les ḥadîṯ favorables à 'Alî (6). Ces recommandations ont pu provoquer chez certains fonctionnaires (7) des excès de zèle, et occasionner les scènes tumultueuses, signalées plus haut. Mo'âwia est-il allé plus loin ? Rien ne permet de l'affirmer. Du moins, nous ne connaissons aucun exemple d'une inattaquable authenticité, attestant que, dans le minbar, il se soit permis de maudire

(1) Voir le trait, cité dans *Kâmil*, 478, 9, etc. Comp. Baihaqî, 42, 6. Voir, dans *Aġ.*, XVI, 45, 4 a. d. l., la réflexion de 'Abdalmalik sur l'habitude des Syriens de maudire leurs ennemis. Elle ne s'est pas modifiée depuis.

(2) *Prairies*, V, p. 80.

(3) *Kitâb al-Fâdil*, 379 en bas.

(4) Cf. *'Iqd*, II, 145, 8 a. d. l. ; comp. *'Iqd*, I, 160, 4.

(5) *Zeits. für Assyriol.*, XV, p. 28-29.

(6) Ṭab., II, 112 ; comp. *M. S.*, II, 35 ; *ZDMG*, L, p. 493.

(7) Comme Moġîra ibn So'ba, Ziâd, etc. Ya'qoûbi, II, 273, 280. Mais cet auteur et celui de l'*Aġânî*, qui reprend ces informations, sont suspects de تشيّع.

ʿAlî. La convention avec Ḥasan (1) ne peut nous être opposée. Etant donné la surexcitation des passions politiques, ce dernier a pu exiger des mesures, destinées à prévenir des scènes, humiliantes pour son amour-propre et ses sentiments de fils : pendant les réunions de la ǵamâʿa, les orateurs respecteraient la mémoire de ʿAlî et éviteraient les allusions pénibles au passé.

Dans le minbar de Médine, Moʿâwia renonça sans difficulté à toute mention désagréable pour la mémoire de son ancien adversaire (2). Le récit de son entrevue avec Saʿd ibn Abi Waqqâṣ ne contredit pas cette affirmation. La scène eut lieu au « Dâr an-nadwa » de la Mecque. Moʿâwia a pu fort bien s'y répandre en propos amers sur le compte de ʿAlî (3). Mais il faudrait d'abord établir le degré de croyance du récit de Masʿoûdî. L'auteur des *Prairies d'or* est de ceux, dont les préventions ʿalides excitent à bon droit la suspicion. Les *riwâyât*, préférées par lui, sont celles injurieuses pour la mémoire des personnages qui lui déplaisent (4). Les fils d'Aboû Sofiân et d'Aboû Waqqâṣ étaient de ce nombre. Il ne pouvait donc hésiter à accueillir une anecdote, où les deux interlocuteurs s'adressent à tour de rôle des invectives dans le plus pur goût śîʿite (5). Après la mort de Saʿd, Moʿâwia aurait de nouveau prescrit de maudire ʿAlî en chaire. Ibn ʿAbd Rabbihi (6) l'affirme du moins ; mais, comme il néglige de donner un *isnâd*, rien n'oblige à le croire sur parole.

Il nous paraît plus équitable de décharger les Sofiânides de l'inculpation des malédictions officielles contre ʿAlî. Sous les Marwânides, les choses ont pu se passer différemment (7). C'est le moment où la vénération pour ʿOṯmân prend, sous l'impulsion de la branche cadette, les proportions d'un

(1) Voir plus haut son califat.

(2) ʿ*Iqd*, II, 305. Il défend à Bosr ibn Abi Arta'a d'insulter ʿAlî. ʿ*Iqd*, II, 305, 4.

(3) Transformés en « malédictions » par Masʿoûdi, V, 40. Quand il est question des ʿAlides et des Omaiyades, cet auteur perd toute sa sérénité. On ne peut nous opposer Ṭab., 3360, 4 : فكان [معاوية] اذا قنتَ لعن عليًّا وابنَ عبّاس والاشتر وحَسَنًا وحُسَينًا. Il s'agit, croyons-nous, de la prière privée.

(4) Comme Ibn ʿOmar, Aśʿaṯ ibn Qais, etc.

(5) Masʿoûdi, V, 40-42.

(6) Cf. ʿ*Iqd*, II, 305 en bas.

(7) Cf. I. S., *Ṭabaq.*, V, 163.

véritable culte, ayant pour pontifes des fonctionnaires de la trempe de Ḥaǵǵâǵ, de Hiśâm ibn Ismâ'îl (1), et de Ḫâlid al-Qasrî. D'après un renseignement digne de foi, ce dernier aurait le *premier* à la Mecque maudit solennellement ʿAlî (2). Quant à Moʿâwia, nous pouvons nous en tenir au jugement porté par Ibn ʿAbbâs. Après avoir accordé un juste tribut d'hommage à la noblesse de caractère du fils d'Aboû Sofiân, il ajouta : « Jamais il ne nous a insultés du haut de la chaire » (3).

Rien n'oblige à croire que les Syriens aient observé la même réserve (4). Au dire de Masʿoûdî, ils en arrivèrent à se représenter ʿAlî comme un brigand vulgaire, comme un révolutionnaire de bas étage (5), négligeant la prière et les devoirs essentiels d'un musulman (6). La logique implacable des foules a bien pu les amener à se former cette idée d'*Aboû Torâb*, sobriquet sous lequel ils aimaient à le désigner, de même qu'ils qualifiaient ses partisans de *Torâbites* (7). Cette taquinerie assez inoffensive était une

---

(1) Nous le surprenons à Médine, maudissant *en chaire* ʿAlî. I. S., *Ṭabaq.*, V, 163, 10, etc. Comp. Yaʿqoûbî, II, 335, 339.

(2) Wüstenfeld, *Chroniken*, II, p. 36 en bas ; *Osd*, I, 91, 134.

(3) Ibn ʿAsâkir, XVII, notice de Walîd ibn ʿOtba.

(4) Ils continuèrent à détester ʿAlî, même après la chute du régime omaiyade. Pour étouffer une insurrection ʿalide dans le Ḥiǵâz, Manṣoûr juge indispensable d'y envoyer un gouverneur syrien. *Kitâb al-Fâḍil*, 379-80. Au pélerinage, les Syriens molestent ʿAlî fils de Ḥosain, le plus pacifique des ʿAlides. I. S., *Ṭabaq.*, V, 162, 15. Cf. Masʿoûdî, IV, 451. Au IIIe siècle, les Damasquins se distinguent encore par leur aversion pour ʿAlî. *ZDMG*, L, p. 112.

(5) Masʿoûdî, V, 80 ; Ḥamza Iṣfahânî, 217.

(6) Cf. Ibn al-Aṯîr, III, 135, 13.

(7) Sur l'origine de ce surnom, cf. *ZDMG*, LII, p. 29-30. Il fut certainement mis en circulation par les adversaires de ʿAlî, par ex. Abdallah ibn Zobair (*Aǵ.*, XIII, 168, 22), — circonstance permettant d'y soupçonner une signification déplaisante. Ils affectaient de même — comme l'a observé Nöldeke — de donner aux ʿAlides le nom de descendants d'Aboû Ṭâlib, leur ancêtre, mort païen. Cf. *Kâmil*, 226, 478. Pour dégager la signification primitive et injurieuse d'Aboû Torâb, il suffit de comparer Ṭab., II, 129, 5 ; *Aǵ.*, XVI, 7 ; *ʿIqd*, II, 305, 2 a. d. l. ; III, 42. Plus tard, certains partisans de ʿAlî l'adoptèrent comme cri de ralliement. Masʿoûdî, V, 217. Ainsi fait le poète Komait. *Hâśimiyât*, II, 25. La tradition orthodoxe, sous l'influence de tendances śîʿites, a fait de son mieux pour achever la réhabilitation du sobriquet. Cf. Ṭab., I, 1272, 14 ; 1273, 1274 ; Boḫârî, II, 434, 435 ; *Ḫamîs*, II, 275 ; *ʿIqd*, II, 305 d. l. De là, il a pénétré chez les Noṣairis, lesquels, dans

des petites vengeances (1), que se permettaient aussi les Omaiyades et surtout leurs fonctionnaires.

« Epargnez les ʿAlides ! Ne nous endossez pas la responsabilité du sang des Hâšimites ! » (2) Voilà la constante recommandation, adressée par les califes syriens à leurs représentants (3) dans les provinces (4). Ils continueront à les traiter comme des parents malheureux et aigris par l'infortune (5), sans se laisser rebuter par leurs accès de mauvaise humeur. Moʿâwia se mettra dans une violente colère contre Ziâd, coupable d'avoir rudoyé Ḥasan ; il lui enlèvera tout pouvoir sur lui et sur Ibn ʿAbbâs et lui enjoindra même de ne plus inquiéter leurs partisans (6).

Malgré les formes plus autocratiques de leur gouvernement, les Marwânides se distinguent à peine des Sofiânides dans leur politique à l'égard de la famille du Prophète. Si l'on peut en croire une tradition (7), au vieil Ibn ʿAbbâs, menacé de cécité, ʿAbdalmalik expédiera à Ṭâif par le *barîd* officiel des médecins chargés de le soigner (8). Walîd I poussera

---

leurs textes liturgiques, l'appliquent volontiers à leur idole, ʿAlî. Cf. R. Dussaud. *Hist. et religion des Noṣairîs*, p. 77, 161, 176. Voir encore *M. S.*, II, 121.

(1) Elle répondait au sobriquet de « Naʿṯalî », donné à ʿOṯmân par leurs adversaires. Voir plus haut : § VI. — *Le parti des ʿOṯmâniya*, p. 11, n. 5.

(2) Cf. *ʿIqd*, II, 230 ; Dinawari, 238. Moʿâwia reprend vivement un de ses plus dévoués capitaines pour avoir insulté ʿAlî en présence d'un de ses parents. Ṭab., II, 212.

(3) Portés à traiter sévèrement les ʿAlides. Un de ceux-ci est exposé en public à Médine. *Aǧ.*, XXI, 261 d. l.

(4) Ṭab., II, 197, 2 ; Baihaqî, 55, 7 ; Yaʿqoûbî. II, 365 ; *ʿIqd*, II, 317 ; Masʿoûdî, V, 389.

(5) Comp. la réponse de Moʿâwia. *ʿIqd*, II, 142 d. l. Les Marwânides s'indignent de la prétention de Ḥaǧǧâǧ d'épouser la fille d'Ibn Ǵaʿfar, une Manâfite !

(6) *ʿIqd*, III, 6 ; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 29.

(7) C'est seulement en 68 de l'hégire qu' Ibn ʿAbbâs se retira à Ṭâif ; et sa cécité est antérieure à cette date. Or, en 68, le Ḥiǧâz et toute l'Arabie relevaient d' Ibn Zobair. d'autre part, Ibn ʿAbbâs est mort vers 68 ; quoiqu'on assigne des dates postérieures, mais moins bien prouvées. Cf. *Osd*, III, 195 ; *Maʿârif*, 40, 1, où l'on place cette mort, entre 68 et 73 de l'hégire. On ne voit donc pas comment ʿAbdalmalik a pu s'intéresser à l'ancêtre aveugle des ʿAbbâsides, ni surtout lui envoyer un *barîd* à Ṭâif, avant 71, date de l'arrivée de Ḥaǧǧâǧ en cette ville.

(8) Cf. Nawawî, 397, 9. Cadeau à un Hâšimite, *Aǧ.*, XV, 3 en bas, 6. Générosité de ʿAbdalmalik envers le fils d'Ibn ʿAbbâs, Yaʿqoûbi, II, 327, 14.

la prévoyance jusqu'à assigner une rente annuelle, pour assurer la ration de l'âne, monture ordinaire d'un Hâšimite (1). D'après Maqdisî (80, 14), ce calife aurait fait reconstruire la mosquée de Médine, dans le but de se rendre désagréable aux ʿAlides. Mais on connaît les préventions de ce géographe contre les Omaiya les (2), et aussi le motif réel de cette entreprise considérable. Les Hâšimites ne faisaient pourtant pas mystère de leurs rêves ambitieux (3). Dans ces occurrences, les Marwânides se contenteront de les admonester sévèrement (4). Parfois même ils devront se résigner à couper les pensions aux «gens de la maison» (5). Mais ces mesures passagères, contemporaines d'ailleurs de donations vraiment royales (6), feront d'autant mieux ressortir leur tolérance habituelle, si magnifiquement chantée par Aḫṭal (7).

Les Marwânides, dont le ḥilm mérite en définitive les éloges (8), accordés à celui du fils d'Aboû Sofiân, les Marwânides permettront aux ʿAlides de se constituer à Médine une petite cour, d'y accueillir les hommages des poètes, même de Šîʿites aussi ridiculement outrés que Koṯaiyir (9). Les

---

(1) *Aǧ.*, XV, 4.

(2) Cf. Maqdisi 365, 8; 384, 14, etc.

(3) *Kâmil*, 198, 5. Ḥasan prétend protéger sa šîʿa contre Ziâd. *ʿIqd*, III, 5 en bas. On a vu comment Moʿâwia va jusqu'à sanctionner cette prétention exorbitante.

(4) I. S., *Ṭabaq.*, V, 239-240.

(5) *ʿIqd*, I, 146, 4 a. d. l.

(6) Comme celle de 500 000 dirhems, accordée par ʿAbdalmalik. Baihaqî, 501, 5. En cette voie les Marwânides allèrent moins loin que les Sofiânides. Les ʿAlides se plaignirent même qu'ils les laissèrent dans le besoin. Cf. *Aǧ.*, XIII, 105, 12-16; XV, 158; I. S., *Ṭabaq.*, V, 288-89. Le refus de payer 500 mille dirhems de dettes d'un ʿAlide occasionne la révolte de ce dernier. Cf. I. S., *Ṭabaq.*, V, 239-40.

(7) Cf. *MFO*, I, p. 74, 104.

(8) Aḫṭal y revient constamment. Voir son *Divan*, 39, 2; 78, 8; 80, 10; 189, 3. Farazdaq (173, 4 a. d. v.) reprend presque les mêmes expressions de son confrère chrétien. Comp. *Aǧ.*, V, 160; VIII, 27; XIII, 45, 3 et 2 a. d. l. Walid I permet à un poète de célébrer son bienfaiteur, fonctionnaire condamné au supplice. *Aǧ.*, VIII, 182. ʿAbdalmalik se fait réciter et approuve les vers d'un de ses poètes en l'honneur de Moṣʿab. *Aǧ.*, XV, 62. Il récompense un poète, maulâ des Anṣârs et dévoué aux ʿAlides. *Aǧ.*, III, 96. Autre poète du Ḥiǧâz, richement doté par les Omaiyades. *Aǧ.*, III, 124 en bas.

(9) *Aǧ.*, VIII, 32-33; *ʿIqd*, I, 266; Qotaiba, *Poesis*, 323-329. Les *Hâšimiyât* de Komait sont un réquisitoire en vers contre les ennemis des Hâšimites. Les Marwânides tinrent

'Abbâsides auraient fait empaler, à tout le moins exiler (1) ces audacieux panégyristes. Hiśâm pardonnera à Komait, le fougueux chantre des 'Alides et l'ennemi de la dynastie (2). Les califes syriens non seulement accueillent ces rimeurs dangereux; mais ils n'hésiteront pas, quand ils auront du talent, à les encourager par de riches cadeaux (3). Ils exileront le redoutable satirique Aḥwaṣ, pour avoir manqué de respect à la frivole Sokaina, laquelle répondra à ces égards des Omaiyades par d'incessantes provocations (4). 'Abdalmalik accordera à Ibn Ǵa'far les sommes, destinées par ce dernier à récompenser un de ses panégyristes, Ibn Qais ar-Roqayât, si gravement compromis comme partisan et admirateur de Moṣ'ab, le frère d'Ibn Zobair (5). Impossible de se montrer meilleurs princes! Leur attitude peut d'ailleurs se concilier avec l'existence de vexations de détail. A notre avis, c'est sous les Marwânides que le zèle mal inspiré de certains fonctionnaires aurait, en quelques villes, introduit l'habitude de maudire publiquement 'Alî. Ce loyalisme outré a pu être toléré par les califes, issus de Marwân; mais nous ne possédons pas la preuve qu'il ait été commandé par eux. La passion des annalistes iraqains s'est chargée de transformer des faits isolés en institution officielle.

A voir la façon, dont leur tolérance fut récompensée, on est tenté de

---

compte au poète de ne pas les avoir nommés. Il se permet une allusion plus transparente aux Sofiânides (cf. II, 31); mais cette audace ne pouvait trop déplaire à la branche cadette.

(1) Voir la conduite du tolérant Ma'moûn. '*Iqd*, II, 148-49. Le calife Manṣoûr fait enterrer vivant un poète, coupable d'avoir loué un 'Alide. '*Iqd*, III, 41.

(2) Cf. l'introduction des *Hâśimiyât*, p. XIV-XV.

(3) *Aǵ.*, VIII, 30. Le poète śî'ite Aiman (*Aǵ.*, XXI, 7, l. 19; voir ses vers p. 10) est choyé à la cour de Damas. Cf. sa notice dans *Aǵ.*, XXI, 7, etc. Signalons dès maintenant la duplicité de la plupart des poétes śî'ites: Aiman, Koṯaiyir, Komait et aussi Farazdaq. Ajoutez An-Namarî. Cf. Qotaiba, *Poesis*, 546. Pour leur cupidité, voir '*Iqd*, III, 146. Un autre poète du Ḥiǵâz, vante son « marwânisme »; en réalité, il était Zobairite. *Aǵ.*, IV, 119, 9; 120, 5 et 7; 124 en bas. Les vers 'alides, cités, *Aǵ.*, XIX, 41, sont aussi attribués à un autre poète que Farazdaq. Cf. *ZDMG*, L, p. 112, n. 3.

(4) *Aǵ.*, IV, 43 en bas. Ils trouvent mauvais aussi qu'un Anṣârien ose se comparer à une Qoraiśite. Ce sentiment est à noter: les prétentions dynastiques des Omaiyades supposaient la suprématie de Qoraiś.

(5) *Aǵ.*, IV, 159.

regretter leurs illusions libérales et de juger avec indulgence les sévères répressions des Ḥaǵǵâǵ, des Hišâm ibn Isma'îl, des Ḫâlid al-Qasrî, lesquels dépassèrent toujours le sens des instructions, reçues de Damas (1).

Cette politique large et loyale contraste avec la froide perfidie (2), déployée par les califes de Bagdad. Après avoir profité de l'équivoque, attachée au nom des Hâšimites ; après avoir exploité au profit de leur ambition le prestige, entourant les descendants de Fâṭima, ils ne tarderont pas à se constituer leurs geôliers (3) et se chargeront de remplir les pages du martyrologe 'alide.

Il restera à la postérité de 'Alî la ressource de les maudire (4), de regretter le temps où elle se plaignait de gémir « sous l'oppression des Banoû Marwân, cent fois plus tolérable que la justice des 'Abbâsides » (5). Les 'Alides conviendront alors que ces derniers « craignaient Dieu encore moins que les Omaiyades, qui n'avaient aucune obligation envers eux » ; vainement ils chercheront chez les califes de Bagdad « la noblesse et la générosité, qui avaient distingué les souverains syriens » (6). Vers le même temps, c'est-à-dire sous le règne du libéral Al-Ma'moûn, un poète, se faisant l'écho de l'opinion publique, composait ce vers réprobateur :

« Non ! la tyrannie ne disparaîtra qu'avec le dernier 'Abbâside ! » (7)

Et, avant lui, le poète Aboû 'Aṭâ' as-Sindî s'était écrié :

« Qu'on nous rende la tyrannie des Marwânides ! Au feu la justice des fils de 'Abbâs ! » (8)

---

(1) Comme le prouvent les réprimandes qu'ils s'attirèrent du gouvernement central : nous le constaterons plus tard.

(2) A peine plus franche nous apparaît l'attitude de 'Omar. L'austère calife n'hésite pas à témoigner en faveur des privilèges célestes des 'Alides (*Aǵ.*, XVI, 37, 1, etc.), sauf à les priver de toute influence ici-bas.

(3) Comp. le jugement de Nöldeke, dans *ZDMG*, LII, p. 16-18 et '*Iqd*, I, 188, 14.

(4) *Iqd*, I, 233 d. l.

(5) *Aǵ.*, XVI, 84.

(6) *Aǵ.*, X. 106 (l. 17, lisez ابي فطرس) ; comp. *Aǵ.*, IV, 161, 1, où l'on retrouve l'orthographe exacte.

(7) '*Iqd*, II, 149, 3.

(8) Baihaqî, 270, 10. Le fameux Aboû Moslim redoute pour sa part les malédictions des victimes de la tyrannie 'abbâside, dont il a assis le pouvoir. Comp. '*Iqd*, III, 305-306 (à la p. 305, 4 a. d. l. lisez : حجر بن عديّ).

X

MOʿAWIA TYPE DU SOUVERAIN ARABE

Le « molk » des Omaiyades

ils demeurent assis pendant la hoṭba

question de la maqṣoûra

Moʿâwia fut non seulement le premier, mais sans conteste le plus remarquable des souverains Omaiyades. Son empreinte sur la dynastie, fondée par lui, demeura si profonde que les plus distingués parmi ses successeurs se borneront à le copier (1). Les Marwânides montrèrent en général (2) peu de sympathie pour sa mémoire. Cette froideur trouvait son explication dans la situation tendue, existant entre les deux branches de la famille (3), et aussi dans la désinvolture, mise par la branche cadette à évincer les Sofiânides. Le nom de Moʿâwia rappelait ces souvenirs. Cela ne les empêchera pas, dans les moments critiques, d'en faire appeler par leurs poètes à « la tradition du fils de Ḥarb » (4). L'on peut attribuer la chute du régime à l'oubli de la politique, dont le fondateur de la dynastie avait laissé de si mémorables leçons.

Dans la tradition musulmane, Moʿâwia passe pour le type le plus accompli du souverain arabe. Quand les auteurs de *nawâdir*, les collectionneurs d'anecdotes et d'anthologies ont à citer un trait, un dicton anonymes, regardant la haute politique ou le gouvernement des états, ils hésitent rarement à les attribuer à Moʿâwia, demeuré à leurs yeux la plus haute

(1) Au dire de Baihaqî, 154, ce fut le cas, non seulement de ʿAbdalmalik (Cf. Masʿoûdî, V, 78), mais encore de Ziâd. Les ʿAbbâsides n'agiront pas autrement. Baihaqi, 120, 5, etc.

(2) Nous le verrons plus tard en étudiant le « Marwânisme » ou la politique de la branche cadette. ʿAbdalmalik se souviendra de la politique de Moʿâwia envers Byzance et s'y conformera. Balâḏori, 160.

(3) Cf. *MFO*, I, p. 22, etc. : § III. — *Moʿâwia et les Omaiyades.*

(4) *Aǧ.*, VI, 152, 6 ; *ʿIqd*, II, 333 en bas.

personnification du souverain arabe. En cette matière, comme en celle du ḥilm, ʿabbâsides et šîʿites oublient leurs préventions, heureux d'exhiber ce spécimen national de la sagesse royale. Au jugement de ses adversaires eux-mêmes, il était né pour être roi (1). Aucun, il est vrai, parmi les califes, ses successeurs, ne se trouva placé dans des conditions plus favorables pour se préparer à ses hautes destinées.

Né à la Mecque, cette métropole religieuse de l'ancienne Arabie, fils d'Aboû Sofiân, formé à l'école de ce chef incomparable (2), il débuta, jeune encore, comme secrétaire de Mahomet, ne possédant pas un sou vaillant (3), mais riche d'espérances et bien décidé à arriver. Dans cette position, il apprit à connaître les ressorts du régime inauguré par l'islam, et les hommes, avec lesquels il se trouverait plus tard en contact : l'autoritaire ʿOmar, l'excellent ʿOṯmân, tout dévoué aux siens, l'inoffensif ʿAlî ; puis toute une foule d'ambitieux vulgaires, comme Ṭalḥa, Zobair et ʿAiša, ou redoutables pour leurs talents et leur capacité d'intrigue comme ʿAmrou ibn al-ʿAṣi (4) et Moġîra ibn Šoʿba ; enfin les Anṣârs au dévoûment naïf, et jaloux de Qoraiš, et les chef des tribus arabes, ralliés par l'intérêt sous la bannière de l'islam. Le souverain montrera plus tard combien il avait profité des leçons de sa jeunesse. Puis on voit successivement Moʿâwia, commandant en second une des plus importantes colonnes de l'armée d'invasion, gouverneur de Syrie et de Mésopotamie pendant 20 ans (5) et enfin calife pendant une période égale. Rarement

---

(1) Ṭab., II, 215, 12. On appelait le clan omaiyade « la maison royale de Qoraiš ». *ʿIqd*, II, 155. Voir l'éloge de leurs qualités souveraines par un poète du Ḥiğâz. *Aġ.*, XXI, 144-45 ; Ǧâḥiẓ, *Bayân*, I, 94. Ibn ʿOmar déclarait Moʿâwia « le premier des rois ». *Osd*, IV, 386, 8. Comme nous l'observerons plus loin, certains de ces témoignages sont tendancieux.

(2) Cf. son éloge, *Osd*, V, 216, 3.

(3) Cf. *MFO*, I, p. 102. Dès lors on fait prédire son brillant avenir. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 270, 7.

(4) Sur la double orthographe ʿAṣ et ʿAṣi on peut maintenant consulter l'étude fortement documentée et extrêmement suggestive du Prof. K. Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, p. 139-140.

(5) Ou 19 ans. Cf. Dinawarî, 149.

une si longue carrière politique présenta une aussi remarquable unité (1) et un développement aussi prodigieux.

Mais, tout en reconnaissant ses qualités pour le haut commandement, ses ennemis — et l'islam orthodoxe a épousé leurs griefs — lui reprochaient en même temps d'avoir transformé le califat patriarcal, la خلافة النبوّة, le vicariat du Prophète, en « molk » ou souveraineté temporelle ; d'avoir pour ainsi dire sécularisé le pouvoir suprême au sein de l'islam ; de la *śoûrâ* à base représentative, de l'oligarchie, rêvée par les grands Ṣaḥâbîs, d'avoir fait une autocratie au profit de sa famille.

Sous l'empire des préjugés, des passions politiques ou religieuses, les termes les plus inoffensifs sont exposés à prendre une signification odieuse. Cela est arrivé pour *molk* et *malik*. Dans le principe, c'est à dire avant que des rivaux eussent trouvé intérêt à ameuter contre les Omaiyades l'opinion musulmane, ces termes devaient sans doute être fort innocents, puisqu'on les voit appliqués à Mahomet (2) et à ses deux premiers successeurs, ces idoles de la tradition orthodoxe (3). Dans un panégyrique, 'Omar est qualifié de roi par Ḥoṭai'a (4). Son homonyme, le pieux, l'austère fils de 'Abdal'azîz, « ce lis parmi les épines omaiyades », reçoit la même qualification (5). On ne traite pas autrement les souverains de Bagdad, issus de 'Abbâs, et nulle part on ne les entend protester contre une titulature aussi profane (6), pas plus que 'Abdallah ibn Zobair, malgré ses goûts vulgaires et son attitude si peu royale (7). Si cette liberté avait paru déplacée ou simplement compromettante, les panégyristes omaiya-

(1) Comme gouverneur il ne fut jamais ni destitué ni changé. C'est le seul exemple de l'histoire islamique.

(2) Cf. *MFO*, I, p. 66, n. 2 ; *Osd*, V, 216, 16. Aboû Sofiân qualifie de *molk*, le régime inauguré par Mahomet. Ce dernier aurait dit à Mo'âwia : إذا ملَكتَ فأحسِن ; '*Iqd*, II, 303, 18 : ḥadît tendancieux, prétendant faire prédire par le prophète le caractère profane du régime omaiyade. Cf. *Osd*, I, 102, 14.

(3) Celle du Ḥiǵâz surtout, comme l'observent avec humeur les califes 'Abbâsides. Cf. Qotaiba, '*Oyoûn*, 246, 17.

(4) *Dîvan* (éd. Goldziher), X, 20; LXXXV, 1-2.

(5) Qotaiba, 319, 11.

(6) *Aǵ.*, VII, 7, l. 17 et 12 ; XVII, 79, 12 ; XVIII, 85, 13 a. d. l.

(7) Qotaiba, 344, 4 ; *Naqâ'id Ǵarîr*, 2, l. 17.

des (1) en auraient fait un emploi moins fréquent ; le vocable *molk* n'aurait pas fini par désigner le califat, se considérant comme très orthodoxe, des ʿAbbâsides, qualifiés de « rois des Arabes » (2) ; on ne l'aurait pas choisi pour désigner l'empire de l'islam (3). En réalité, le titre, perdant de plus en plus sa valeur (4), avait fini par être conféré non seulement à des membres de familles régnantes ; mais à de simples fonctionnaires, comme Biśr ibn Marwân, Mosʿab, frère de l'anticalife mecquois, Walîd ibn ʿOqba, Ḥaǵǵâǵ ; et cela, par des panégyristes (5), gens adroits et intéressés à se rendre agréables (6). Nous ne mentionnons pas ici les poètes bédouins (7). A les en croire, ils étaient tous rois et fils de rois ; tous issus d'un sang guérissant de la rage : merveilleuse prérogative, réservée aux familles souveraines ! (8) Elle ne satisfaisait pas encore les prétentions des poètes de Tamîm : leurs contribules non seulement étaient rois, mais ils régnaient sur les rois (9).

Mais il faut se placer au point de vue étroit de la théocratie musulmane, théorie élaborée en plein absolutisme ʿabbâside par des rêveurs

---

(1) *Aǧ.*, VII, 173, 8 ; XI, 42, 11 d. l. ; 101, 12 ; 156 ; XV, 19, 16 ; XXI, 145, 3 ; ʿ*Iqd*, II, 309, 8 a. d. l. ; Qoṭâmî, *Divan*, I, 42 ; Aḫṭal, 11, 4 ; 24, 3-4 ; 39, 1 ; 93, 1 ; Ḥoṣrî, I, 56 ; Masʿoûdî, V, 154. Chez les adversaires de la dynastie syrienne, un détail trahit clairement la tendance. Leur arrive-t-il de nommer ʿOmar II, les termes de calife et de califat, systématiquement refusés aux Omaiyades (voir p. ex. Yaʿqoûbî et Masʿoûdî) se pressent sous leur plume.

(2) Ibn al-Faqih, 8, l. 4 ; Śahrastâni, 18, 5 a. d. l.

(3) Cf. Ṭab., I, 2911, 8.

(4) On constatera le même phénomène sous les califes Fâṭimites et les sultans Aiyoûbites ; ces derniers, grands zélateurs de la *sonna*.

(5) *Osd*, IV, 262, 1 ; Qotaiba, *Poesis*, 150 ; Ibn Doraid, *Iśtiqâq*, 187, 1 ; Farazdaq, 19, 5 ; 129, 2 a. d. l. ; 154, 3 a. d. l. ; 168, 7 a. d. l. ; *Aǧ.*, XIV, 105, 14-15 ; XVII, 161, 16 ; *ZDMG*, XLVI, p. 31. Le vers 19, 5 de Farazdaq s'adressait à ʿOmar II, si zélé pour la sonna.

(6) مُلْك et خلافة sont employés, comme synonymes dans le même vers. Qotaiba, *Maʿârif*, 140, 2 ; cf. Ṭab., I, 2911, 8.

(7) Comme Farazdaq et Ǵarîr. Cf. *Naqâ'id Ǵarîr*, 184, 15 ; 187 d. l.

(8) *Ḥamâsa*, 725 d. v. : *Aǧ.*, XIII, 36, 9 a. d. l. ; XIV, 74 en bas. Cf. Vollers, *Dîvan de Mutalammis*, 167, n° 3, nombreuses références.

(9) *Naqâ'id Ǵarîr*, 298, v. 19. Et nombreuses citations, alléguées à l'occasion de ce vers par l'érudit scoliaste, *ibid.*, 299-300.

trop timides pour protester, ou cherchant à se consoler du renversement de leurs espérances, dont ils étaient les témoins sous la « dynastie bénie ». On comprendra alors tout l'odieux, renfermé dans ce monosyllabe de *molk*. L'étonnement du prophète Samuel, en entendant ses chers Israélites réclamer un roi, ne peut donner une idée de l'indignation scandalisée des théologiens musulmans, dissertant sur le régime profane, établi par les Omaiyades.

Allah, gouvernant la société islamite, « ommat Moḥammad » (1), depuis la mort du Prophète, il pouvait y avoir place seulement pour des vicaires de l'envoyé de Dieu, pour (2) des émirs des croyants, pour des *imâms* ou présidents, chargés de diriger les manifestations extérieures (3) de la communauté : la prière et la guerre sainte, deux occupations devant, dans le plan de Mahomet et de ses deux premiers successeurs, absorber la meilleure activité du musulman (4). Les califes patriarcaux, الراشدون, ne connurent pas d'autres titres. Celui de *malik* convenait sans doute aux souverains infidèles, aux Chosroès et aux Héraclius (5), aux chefs arabes de l'antique « ǵâhiliya », comme les roitelets de Ḥîra, de Ǧassân, de Kinda (6). Mais l'islam avait aboli ces souvenirs odieux, pour les remplacer

(1) Locution affectée, dans les débuts de l'islam, pour désigner la société musulmane. On en abusait étrangement: résister à certaines actes arbitraires, c'était désobéir à Allah. Cf. *Osd*, IV, 165, 10.

(2) Le titre d'*émir des croyants* aurait déjà été accordé du vivant de Mahomet à un simple Mohâǵir, commandant d'une *sarîya*. I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 63, 16. En employant le terme « théocratie », nous n'affirmons pas l'existence de ce système sous les premiers successeurs de Mahomet : leur gouvernement fut exclusivement laïque. Sous ce rapport, nous adoptons les conclusions de M. Hartmann, *OLZ*, 1902, 97-99 ; 1904, 463. Von Kremer, *Culturgeschichte*, I, p. 20 a contribué à mettre en circulation le concept du calife-pontife.

(3) D'après le concept des Ḫâriǵites, les meilleurs interprètes de la primitive théocratie musulmane. Voir leur premier essai pour se donner une organisation indépendante. Ṭab., I, 3365 en haut.

(4) على الحرب والصلاة, ainsi porte le diplôme d'institution des gouverneurs de cette période.

(5) Comp. Ibn al-Aṯîr, III, 216, 4. Ils sont les types des gouvernements humains et absolus. Ṭab., II, 266, 15.

(6) Chez ces derniers surtout le titre était très répandu. Cf. *Aǵ.*, XVII, 106, 1. La

par des titres plus en harmonie avec la foi nouvelle : ceux de Mohâǵir (1), de Anṣâr (2), de combattant de Ohod, de Badr, le dernier surtout (3).

De là, l'acharnement, mis par les adversaires des Omaiyades à leur infliger cette flétrissure du molk, un concept spécialement odieux dans les milieux démocratiques du Ḥiǵâz (4) et de l'Arabie centrale, ces berceaux de l'islam et de l'*arabisme* ou de la *Grande idée arabe*. Dans ce procès de tendance, Mas'oûdî et l'auteur de l'*Aǵâni* se distinguent par leur zèle. Rien de plus fréquent chez eux que ce terme insidieux de *molk* pour désigner le régime omaiyade (5). On recourt à tous les artifices (6), capables de produire l'impression d'une royauté profane (7). A l'omaiyade Walîd

---

Kindite, qui repoussa Mahomet, le fait en ces termes : وهل تَهب المَلكة نفسها للسُّوقة . *Osd*, V, 398. La protestation contre le *molk* des Omaiyades a dû partir surtout de l'école médinoise. écho du Ḥiǵâz, aux tendances démocratiques très prononcées. Au Sud. comme à l'Est de la Péninsule (Tamim), le nom de roi ne rappelait rien d'odieux. Ici encore on pourrait signaler entre le Ḥiǵâz et Tamim, entre l'Occident et l'Orient l'opposition, si bien mise en relief au point de vue philologique par le Profes. K. Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache*, p. 4. Comp. *Proverbes de Maidâni*, I, 136 en bas.

(1) Celui surtout de Mohâǵir fils de Mohâǵir. Ibn Ḥaǵar, II, 244.

(2) 'Amrou ibn al-'Aṣi proteste contre ce titre de Anṣâr ; Mo'âwia préfère le tolérer. *Aǵ.*, XIV, 127.

(3) Le comble de l'illustration c'était d'être à la fois عَقَبيّ بَدْريّ أُحديّ. Ibn Ḥaǵar, II, 174. Pour le titre de *naqib*, cf. Caetani, *Annali*, I, p. 340. Les 12 naqib ont été adoptés par les Noṣairis. Cf. Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairis*, p. 179.

(4) « Un roi au Tihâma ! » ce cri cause une révolution. *Chroniken* (Wüstenf.), II, 144. Au duumvirat Aboû Bakr et 'Omar, des plébéiens, qui avaient éprouvé tant de peine à se faire accepter, l'idée ne pouvait venir de prendre un titre aussi compromettant. Le premier repousse celui de *calife* de Dieu (voir plus bas) ; 'Omar hésite à accepter le titre d'« émir des croyants ». Il fallait ménager les susceptibilités des Arabes ombrageux.

(5) *Aǵ.*, IV, 178, 10, etc. ; V, 164 ; 175, 12 ; VII, 186, 5 a. d. l. ; Dinawari, 294, 11 et 15 ; 329, 4 ; 331 ; Balâḍori, 465, 3 ; Mas'oûdî, IV, 366, 3-5. Autres références dans *M. S.*, II, 32 ; Qotaiba, *Ma'ârif*, 153, 7.

(6) Ainsi pour Marwân II, insidieusement appelé آخر ملوك بني مروان. Ṯa'âlibî, *Rasâïl*, 18 en bas. Pour les sympathies 'alides de l'auteur de l'*Aǵâni*, cf. Goldziher dans *ZDMG*, L, p. 123.

(7) Dans le style officiel des 'Abbâsides, جبابرة devient la qualification des Omaiyades, des Marwânides surtout. Qotaiba, *Ma'ârif*, 191, 2 ; Ibn Rosteh, 71, 2 ; 73, 16. La tradition affecte de désigner de la sorte les quatre califes, fils de 'Abdalmalik. Cf. *Ma'ârif*, 151 en bas ; le Ms. de شرح عقد الايمان ; Ibn 'Asâkir, notice de Marwân I. Le faussaire se trahit

ibn 'Oqba on attribue cette boutade : « le molk est une table dressée : les uns dînent, les autres soupent » (1) : définition humoristique, pas trop déplacée dans la bouche de ce sceptique (2) aimable et dégoûté de la politique. Il a dû la formuler dans sa riante retraite de Raqqa, après une partie de vin avec son spirituel ami, le poète chrétien Aboû Zobaid (3). Les califes syriens — la tendance essaie de nous le persuader — n'eurent pas du gouvernement une conception plus élevée. Quand elle veut résumer d'un mot l'arbitraire de Ziâd, le terme *malaka* lui suffit (4). Le fils de Somaiya gouverna avec l'absolutisme d'un roi : tout est dit ! Le géographe Maqdisî (5), esprit d'ailleurs distingué, mais imbu de préjugés antiomaiyades, ne procède pas autrement. Il recourt à un ḥadiṯ (6) apocryphe pour prouver que le règne de Mo'âwia devait être un régime *royal*. Il faut soupçonner la même tendance dans les jugements attribués à 'Omar, où ce calife proclame Mo'âwia le Chosroès et l'Héraclius des Arabes (7). Ces prétendus éloges ont été fabriqués dans le but de discréditer le système inauguré par le fils d'Aboû Sofiân (8).

(cf. *ZDMG*, L, p. 494), où Aboû Horaira, dévoué aux Omaiyades (voir plus haut : les '*Oṯmâniya*) leur donne cette qualification.

(1) *Aǵ.*, IV, 178, 10.

(2) Il passe pour un incrédule. Qotaiba, *Ma'ârif*, 109, 3.

(3) Cf. *Osd*, V, 92 : *MFO*, I, p. 13-14.

(4) Ṭab., II, 158. 4. Dans le même esprit les Ḫârigites donnent au califat de 'Ali le nom de *molk*. Ṭab., I, 3466, 15.

(5) معرفة الاقاليم , 393, 12.

(6) Comp. cet autre, attribué à Mahomet : سيكون من بعدي خلفاء ومن بعد الخلفاء أمراء ومن بعد الامراء ملوك ومن بعد الملوك جبابرة. *Osd*, V, 155 en bas. Nous pouvons aisément identifier les membres de cette progression : 1°) = les califes patriarcaux ; 3°) = les Omaiyades, ou plus spécialement les Sofiânides ; 4°) = les Marwânides. Pour les امراء , nous demeurons dans l'incertitude. Comp. *Osd*, I, 260.

(7) *Osd*, IV, 386.

(8) C'est également l'avis du Prof. Th. Nöldeke. A propos de *MFO*. I, p. 66, n. 2, il a bien voulu nous écrire : « Diese Ueberlieferung ist sicher unecht. Sie entspricht der, im Grunde nicht unrichtigen, Auffassung, dass Mo'âwia ein rein weltliches Reich einrichtete (trotz der religiösen Formeln in Sitten, die beibehalten wurden) ; aber sie geht von *feindlicher* Seite aus. Wie hätte 'Omar diese Entwicklung ahnen können ? Wie hätte er in dem Falle den jungen Mo'âwia die Bahn ebnen mögen ? » Pour discréditer Mo'âwia, 'Ali affime qu'une fois au pouvoir il adoptera la politique de Chosroès et d'Héraclius. Ṭab., I, 3370, 1.

Le reproche, et il faut le regretter, n'était que partiellement fondé. Depuis ʿOmar surtout, un étrange malentendu dominait le concept de l'Etat arabe. Les procédés autocratiques de ce calife avaient contribué plus que le reste à donner le change sur la valeur du mot Allah, considéré comme personnification de l'autorité. On continua, après lui, à user d'une expression aussi commode. Le trésor public s'appelait « mâl Allah » (1), l'armée « ǵond Allah » (2), le butin de guerre « fai' Allah », l'administration enfin « solṭân Allah ». A la journée de Karbalâ, c'est au cri de « cavaliers de Dieu ! » (3) que ʿOmar fils de Saʿd ordonnera aux siens d'écraser Ḥosain. Les rebelles, les fonctionnaires infidèles sont sans cesse qualifiés de عدوّ الله. Expressions sonores, formules archaïques, demeurées pratiquement vides de sens ! En réalité, le calife — se nommât-il Aboû Bakr, ʿOmar ou ʿAlî — gouvernait et régnait à la fois (4). Cela dépendait de son initiative et de sa valeur personnelles.

---

(1) Appliqué également par les partisans fanatiques de la suprématie arabe aux maulâs. ʿ*Iqd*, II, 91, 18. C'est, à notre connaissance, l'emploi le plus extraordinaire de cette locution. M. Hartmann (*OLZ*, 1904, 418-419) maintient la synonymie entre مال الله = le cinquième, la *zakât*, etc. ; et مال المسلمين = le trésor de l'état, après defalcation du *mâl Allah*. La distinction aurait pratiquement disparu, et de bonne heure. A notre avis, elle a été inventée plus tard ; voir pourtant Masʿoûdî, V, 105, 1 ; Yaʿqoûbî, II, 202, 5 ; 207, 9. Dans Masʿoûdî, V, 280, les Anṣârs refusent les gratifications provenant de la صَدَقة. Ce trait, et ceux où l'on fait repousser les « aumônes » par Mahomet out été rédigés dans le sens de la distinction entre les deux *mâl*.

(2) On continuera à l'employer jusque sous les Mamloûks. Cf. nos *Correspondances diplomatiques entre les sultans mamelouks d'Egypte et les puissances chrétiennes*, p. 55 (Extrait de *ROC*, 1904). C'étaient des débris du vieux formulaire des premiers califes, pieusement recueillis par les dynasties des Aiyoûbites et des Mamloûks, sous lesquels on constate une recrudescence marquée de la *sonna*.

(3) Ṭab., II, 317 d. l. Ḥaǵǵâǵ le poussera plus tard contre les H̱âriǵites, Ṭab., II, 919, 7 ; il se maintiendra sous les ʿAbbâsides. Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 145, 12.

(4) Un ḥadiṯ prétend peindre l'horreur de ʿOmar pour le titre de roi. I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 221, 5-10. Aboû Bakr repousse également l'appellation de « calife de Dieu ». I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 130. 9. Les Omaiyades laissaient dire. Ils ont même dû entendre volontiers ces expressions, à en juger d'après leur fréquence. On les appelle : خليفة رب الناس , خليفة الله خليفة الرحمان et en général بني خلفاء الله . *Kitâb al-Fâḍil*, 391, 1, et 3 a. d. l. ; Farazdaq, *Divan*, 105, 6 a. d. l. : Masʿoûdî, V, 152 ; *Aǧ.*, III, 95, 5 ; IV, 115, 7 a. d. l. ; VII, 99, 13 ; 181 ; X, 108, 5 a. d. l. ; XVIII, 71, 2 a. d. l. ; Qotaiba, *Poesis*, 272, 12. Autres

Cette opposition entre la théorie et la réalité, entre l'idéal entrevu et le fait brutal ; la confusion, amenée par les principes du Qoran et le développement historique (1) des institutions publiques dominent toute l'histoire de l'islam primitif : tout cet ensemble créa un malentendu, habilement exploité par les ennemis des Omaiyades. Pour ces derniers, rien de cette *épikeia* dont on accorde le bénéfice à 'Omar et aux 'Abbâsides (2).

Aboû Bakr et 'Omar pouvaient être de bonne foi, quand ils se donnaient comme les représentants, comme les fondés de pouvoirs de la communauté islamite (3). Mais ces hommes d'état novices n'eurent pas le loisir de se former au métier de chef d'empire. Brusquement la marche de l'histoire les mit en face d'une situation dont ni eux ni leur Maître n'avaient jamais soupçonné la complexité. Habitué aux monotones horizons du Ḥiğâz, leur regard eut à mesurer les vastes contrées de l'Orient, devenues provinces du califat de Médine. Rien d'étonnant qu'ils aient manqué de suite, que la force des choses les ait entraînés au delà des bornes qu'ils auraient voulu se prescrire. Ils ignoraient le phénomène de l'évolution. Logiquement ils ont pu prétendre à maintenir le char de l'état islamite dans l'ornière, creusée par Mahomet. Les événements se chargèrent de l'en faire sortir et forcèrent 'Omar à modifier son attitude.

Après Mahomet, aucune personnalité n'a, comme 'Omar, fasciné l'attention de la tradition. La publication des *Ṭabaqât* d'Ibn Sa'd (4) vient de nous en fournir une nouvelle preuve. Mais cette ferveur d'observation a nui à la netteté de la perception : elle nous a valu une image d'un relief

---

exemples dans le *Glossaire* de Ṭabari, p. CCXXX. Dans Mas'oûdi, V, 105, 1, Mo'âwia revendique pour lui-même le titre de « calife de Dieu ». Les 'Abbâsides acceptaient également ces titres. *Aǧ.*, XVII, 142, 2.

(1) Cf. *Zeits. für Assyriol.*, XVIII, p. 302.

(2) Dans leurs inscriptions officielles (cf. Qotaiba, *Ma'ârif*, 191, 2 ; Ibn Rosteh, 71, 2 ; 73, 16), les 'Abbâsides se vantent d'avoir rétabli les institutions, supprimées par les جبابرة = Omaiyades : distribution du butin aux veuves. Il est pénible de ne surprendre aucune protestation contemporaine contre ces proclamations hypocrites.

(3) « Wie ein peinlich redlicher Geschaftsführer eines Compagniegeschäftes » (E. Sachau). *'Omar*, p. 3. Comp. p. 23.

(4) Voir la prolixe biographie de 'Omar (vol. III[1]), et celle de son fils Ibn 'Omar (*ibid.*, IV[1]).

fortement accentué, mais, dans les détails, d'une ressemblance contestable. A la critique il appartient d'y démêler les traits méritant d'inspirer confiance. Nous n'avons pas à entreprendre ici cet écrasant travail. Une constatation nous suffira. Si la tradition orthodoxe s'efforce de montrer 'Omar préoccupé de maintenir l'œuvre de ses deux prédécesseurs (1), ses compagnons et amis, صاحبي, comme il affecte de les appeler, elle nous permet de découvrir en ce chef, affectant une simplicité parfois théâtrale (2), en ce conservateur à outrance, un novateur audacieux, s'appropriant pour arriver à ses fins les procédés du molk et y mettant toute l'impétuosité de son tempérament d'autocrate.

En supprimant le partage des terres conquises, pour les soumettre à une exploitation méthodique au moyen de l'impôt, en instituant le dîwân, en évaluant le montant des pensions accordées à certaines catégories de musulmans, 'Omar, de sa propre autorité, révolutionnait le gouvernement de l'islam.

Ces mesures, au point de vue administratif, marquaient un progrès considérable. Aux yeux du communisme théocratique des Arabes, elles auraient dû passer pour d'abominables abus d'autorité, pour les plus détestables inventions du molk. Se conformant à la pratique et à l'esprit du Maître, Aboû Bakr n'hésitait pas à distribuer immédiatement le *fai'*, affluant dans les caisses de Médine (3). Par l'institution du dîwân, 'Omar (4) capitalisait maintenant ces sommes et se désaisissait seulement d'une faible rente, au grand

(1) C'est exclusivement ce côté de la personnalité complexe de 'Omar que relève la monographie de M. Sachau, écrite au point de vue strictement traditionnel. Le docte professeur ne permet pas à la critique de venir troubler l'unité d'impression, qu'il prétend obtenir. Il a suivi la même méthode dans son *Abu Bekr*, un homme, qui « von keinem Heiligen irgend einer Confession übertroffen worden ist » (p. 8).

(2) La tradition l'habille de loques. Qotaiba, *'Oyoûn*, 347. Comment un tel homme a-t-il pu accorder à une de ses femmes un douaire de 10 000 dînârs (Ya'qoûbî, II, 171, 9) ; prendre à sa charge les gaspillages de son fils 'Asim (I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 198, 20) ? Cela ne rend-il pas vraisemblable le passage de Ḥoṭai'a (LXXXV, 1-2, dont M. Goldziher conteste l'authenticité) le dépeignant comme « un autocrate, toujours préoccupé d'amasser » ?

(3) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 137, 17 ; 151.

(4) Comp. Hartmann dans *OLZ*, 1904, 418.

profit de l'état islamique. En créant la ṣadaqa et ses autres institutions fiscales, Mahomet avait prétendu établir une sorte de caisse générale, chargée d'assurer la subsistance, spécialement des nécessiteux, des veuves et des orphelins. Sans tenir compte de cette destination, 'Omar voulut surtout accorder des pensions à une catégorie déterminée de musulmans arabes, et ce, à charge de faire le service militaire (1). La combinaison était ingénieuse : elle assurait la perpétuité du *ǵihâd* par la création d'une armée nationale. Mais Mahomet aurait-il reconnu cette mesure (2); aurait-il pu de bonne foi la sanctionner ? En frustrant la majorité des musulmans, en privant les plus favorisés d'une part plus grande et plus immédiate de ce butin, accordé par Allah, on renforçait d'autant la situation du souverain, complètement désarmé dans le plan de Mahomet. N'était-ce pas le but, voulu par 'Omar ? La centralisation date de ce moment.

Donatives et pensions dépendront désormais d'un caprice du calife (3) et ne contribueront pas peu à l'établissement du molk. 'Omar, par ses procédés inquisiteurs et autoritaires, avait maintes fois gêné la liberté du Prophète (4). Devenu le dispensateur du trésor, il déploiera de ce chef autant d'arbitraire (5) que 'Oṯmân et Mo'âwia, ou plûtôt ces derniers se contenteront de le copier. Seulement, chez 'Omar, l'arbitraire s'exerçait

(1) Parmi les Bédouins les moqâtila seuls touchaient pension; l'omission du service militaire enlevait ce droit.

(2) Voir dans Boḫârî le كتاب الزكوة, où les principaux passages du Qoran, relatifs à la matière, sont cités et commentés.

(3) On les supprimera à de saints personnages comme Aboû Ḏarr et Ibn Mas'oûd. *Ḫamîs*, II, 268; Ibn Ḥaǵar, I, 109. Dans la fixation des pensions, 'Omar met 'Alî sur le pied d'un simple Badrite. Balâḏorî, 449. Il aurait dû le faire bénéficier de sa parenté avec Mahomet, principe invoqué par lui pour justifier certaines de ses préférences pour Osâma, le fils adoptif de Mahomet. On ne relèvera jamais assez les divisions profondes, séparant entre eux les membres du collège des « dix Mobaššara ».

(4) Il espionne le Prophète. I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 136, 7; 137, 25; le compromet pour le forcer à renfermer ses femmes. *Ibid.*, VIII, 125, 26. Mahomet le redoute. Baihaqî, 38, 18.

(5) Ḥadîṯ contre l'arbitraire dans la distribution du عطاء, devenu un instrument politique: *Osd*, V, 200 en bas; le terme *molk* permet de soupçonner qu'il vise les Omaiyades.

principalement (1) au profit de l'islam ; la fin sanctifiant les moyens, ou pour employer une formule plus islamique الاعمال بالنيات. Ainsi ʿOmar se permettra de supprimer leur pension à des poètes, peu familiarisés avec le Qoran, pour en faire bénéficier leur collègue, le pieux Labîd (2). Il exilera un Arabe de Médine, uniquement parce qu'il est trop beau garçon (3). Dans une autre circonstance, il destituera des fonctionnaires à la suite d'un rêve (4), ou pour avoir déployé trop d'intelligence (5). Authentiques ou non (6), ces traits, cités, approuvés par les auteurs qui déclament contre le molk des Omaiyades, nous indiquent le cas à faire de leurs accusations.

Mais nous avons le droit d'y reconnaître les procédés du molk, mis au service d'une prétendue théocratie, partant légitimes aux yeux de l'orthodoxie islamite. Celle-ci veut bien fermer les yeux sur les dehors arbitraires et autocratiques, dont s'enveloppa cette théocratie. Moʿâwia ne pouvait manquer de relever une aussi criante partialité, et, aux observations du fils d'Aboû Bakr, il riposta fort à propos : « Ton propre père m'a aplani le terrain et posé les bases de notre royauté (molk) ; si ton père a agi arbitrairement, nous nous contentons de marcher sur ses traces » (7). Avec infiniment plus de raison, ces réflexions s'appliquaient au califat autocratique de l'austère ʿOmar, forçant à coups de cravache les musulmans à une attitude correcte pendant la prière (8).

(1) Autant que la tradition nous permet d'en juger.

(2) *Aġ.*, XVIII, 165 ; trait analogue dans *ʿIqd*, I, 144 en bas.

(3) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 205, 1, etc. Il commande de le raser et, par cette opération, le rend plus joli. *Ḫizâna*, II, 109-110.

(4) *ʿIqd*, II, 287, 8 : un récit tendancieux, visant Moʿâwia.

(5) Fait raconté de Moġîra et de Ziâd.

(6) Nous sommes favorable à cette dernière hypothèse. ʿOmar exile un noble personnage, Maʿqil ibn Sinân, pour un vers peu respectueux. Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 168, 13.

(7) Masʿoûdi, V, 37. Ainsi l'institution de la *ṡorṭa* a été reprochée à Moʿâwia. On a pourtant voulu en faire honneur à Aboû Bakr et présenter Aboû ʿObaida comme son commandant (*Ḫamîs*, II, 200 en bas), vraisemblablement à tort : ce dernier ayant passé en Syrie la majeure partie du califat d'Aboû Bakr. L'établissement de la ṡorṭa est postérieur aux califes « râšidoûn ». On a également accordé une ṡorṭa à ʿAli, sans se rendre compte combien cette institution fait partie du *molk*. C'est toujours le système des deux poids et des deux mesures.

(8) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 246-247 ; *Osd*, IV, 74.

Moʿâwia se contenta d'accentuer cette tendance, d'étendre le domaine des empiétements, naturels à tous les pouvoirs humains, quelles que soient leur forme ou l'origine, dont ils se réclament. Chez lui, le souverain temporel, disons mieux, l'organisateur, l'administrateur (1) apparaissent davantage (2) que chez ses prédécesseurs, tous formés par Mahomet en personne à cette austérité de surface, que l'islam a confondue avec l'ascétisme et qu'il affecte parfois d'opposer au détachement évangélique. Mais cette évolution provenait de la nature des choses, des institutions gouvernementales de l'islam, plus encore que du tempérament et des antécédents du fils d'Aboû Sofiân.

La réaction contre le collectivisme, ébauché par Mahomet avec cette imprévoyance, caractérisant beaucoup d'autres créations de cet étrange législateur; la réaction était déjà fort avancée, quand Moʿâwia prit la direction des destinées de l'islam.

Une transformation, sorte de laïcisation de l'état musulman avait commencé au moins sous ʿOṯmân. Le brusque développement des conquêtes musulmanes fit sentir l'insuffisance des primitives institutions, sous lesquelles on avait vécu jusqu' alors. ʿOṯmân succomba, victime d'abord de sa faiblesse, puis du « conflit, créé en principe par ʿOmar entre le pouvoir central et l'aristocratie militaire. Celle-ci se crut menacée dans ses intérêts par la main-mise graduelle de l'état sur des domaines, conquis par les armes » (3). Pourquoi Moʿâwia devait-il arrêter la marche de ce processus, les progrès de ces empiétements de l'administration, aussi profitables aux intérêts de l'islam que conformes aux calculs de sa propre ambition ? C'eût été renier son caractère (4) et méconnaître la signification des événements

(1) C'est le caractère des institutions que lui reproche Yaʿqoûbi (II, 276, 8, etc.). Cf. Ibn al-Faqîh, 109, 2, etc.; Qalqaśandi, I, 249.

(2) Comp., dans Masʿoûdi (V, 104-05), cette parole de Moʿâwia : « Ce que j'ai pris des biens de l'état (mâl Allah) m'appartient, et ce que j'en abandonne j'aurais le droit de le garder ». Le traducteur a mis partout la 2de personne et rendu (*mâl Allah*) par « la part de Dieu ». Cette version pourrait pourtant se justifier dans le sens de la distinction, indiquée plus haut entre « mâl Allah » et « mâl al-moslimîn ».

(3) Grimme, *Mohammed*, p. 84.

(4) La pensée ne pouvait lui en venir ; il n'avait pas les préoccupatiosn des théoriciens postérieurs.

qui l'avaient porté au pouvoir. Mais sur plus d'un point, comme pour l'établissement du « ḥimâ » ou domaines d'état, il étendit simplement une création de Mahomet, développée plus tard par ʿOmar (1). Dans cette question du molk, il ne faut pas perdre de vue l'observation du Prof. Goldziher: « Beaucoup d'institutions musulmanes n'ont qu'une signification théorique ; la pratique de la vie suit des normes bien différentes » (2). Et encore : les plus bruyantes protestations des juristes et des théologiens musulmans attestent, outre leurs regrets en faveur d'un idéal impossible, que les abus, condamnés par eux, ont constitué l'usage (3). Par dessus les Omaiyades disparus, leurs doléances voudraient atteindre l'arbitraire triomphant des ʿAbbâsides.

Deux exemples permettront de comprendre comment la tradition hostile aux Omaiyades a exploité cette accusation de molk. Parmi les créations profanes, attribuées à Moʿâwia, on cite de préférence la construction d'une « maqṣoûra » (4), sorte de tribune réservée au souverain à l'intérieur de la mosquée. Le désir de s'isoler de la foule, celui de veiller à sa sécurité personnelle (5) ont pu lui inspirer cette mesure (6). Mais ces motifs n'auraient pas été les seuls. Ayant aperçu un chien dans la chaire de la mosquée (7), il résolut d'imiter l'exemple, donné par son cousin Marwân à Médine (8) et décida la construction d'une loge fermée (9). Explication enfantine assurément, mais combien dans le genre des déclamations contre le molk des Omaiyades !

---

(1) Sous prétexte de subvenir aux besoins de l'état, le Prophète s'était attribué de vastes domaines à Ḫaibar, Fadak et ailleurs, avait assigné des terres à sa famille, etc. Cf. Balâḏori, 25-26, 30, etc. ʿOmar et ʿOṯmân avaient augmenté l'extension de ces terrains de « la couronne », mesure justifiée dans *Ḫamîs*, II, 268 ; voir aussi Boḫârî, II, 79, n° 11.

(2) *M. S.*, I, 106.

(3) Le D^r C. Becker a formulé un principe analogue dans *Zeits. f. Assyriol.*, 1905, p. 301, etc.

(4) Cf. Von Kremer, *Topographie von Damaskus*, I, p. 46, n. 2.

(5) Surtout après l'attentat ḫârigite. Dînawarî, 229.

(6) *M. S.*, II, 41. Cf. Ṭab., I, 3465.

(7) Baihaqî, 393, 16 ; Qotaiba, *Maʿârif*, 187.

(8) Ṭab., II, 70 d. l. ; Balâḏorî, 6, 2 a. d. l.

(9) Mesure, trouvée très légitime par le philosophe Ibn Ḫaldoûn, *Moqaddama*, 225. D'après Samhoûdî (Wüstenfeld, *Stadt Medina*, p. 71), ʿOṯmân aurait déjà fait construire

Nous nous représentons tout autrement l'origine et la destination de la maqṣoûra. Sorte de cabinet particulier, réservé au souverain dans le *masǵid al-ǵamâ'a,* il s'y retirait pour y délibérer (1), ou pour se reposer dans l'intervalle entre les séances parlementaires. Le désir de s'isoler de la foule, le souci de sa sécurité n'expliquent rien. Le monarque étant tenu de paraître personnellement dans le minbar, de quelle utilité aurait pu être la maqṣoûra ? D'autre part, la chaire lui demeurant exclusivement réservée, il se trouvait par ce privilège suffisamment distingué de ses sujets. Les Omaiyades n'hésiteront pas, nous le savons, à prendre d'autres mesures de police et à introduire dans la mosquée leur garde particulière (2). Avec les 'Abbâsides, tout change de face : les réunions du Vendredi ayant pris un caractère exclusivement religieux, le calife se désintéresse de la ḫoṭba ; la maqṣoûra deviendra alors la loge privée, où le souverain assistera aux offices de la mosquée. Cette dernière destination (3) a fait prendre le change sur son rôle au temps des Omaiyades.

Mahomet et ses premiers successeurs auraient prononcé leurs ḫoṭbas, en se tenant respectueusement debout devant l'assemblée. Rompant avec cet usage, Mo'âwia, le premier parmi les Omaiyades, se serait assis pendant cette fonction liturgique. « La présomption aristocratique de ces princes, ainsi s'exprime Goldziher, paraît s'être révoltée à l'idée de demeurer debout devant leurs sujets, comme des prédicateurs à gages ! » (4) Nous allons examiner ce qu'il faut penser de cette imputation, et si nous pouvons

---

une maqṣoûra. A la suite d'un attentat contre sa personne, Marwân prit seulement de nouvelles précautions. D'après Ya'qoûbi (II, 265), la maqṣoûra de Mo'âwia daterait de l'an 44, donnée chronologique, excluant toute connexion avec les attentats ḫâriǵites et peu favorable à l'idée de précautions pour garantir la sûreté du souverain.

(1) Comp. *Aǵ.*, XVII, 116, 6, etc. : tous les Omaiyades assistent à la délibération. Le passage peut aussi se rapporter à un conseil, tenu au palais de Damas. Plus significatif est *Aǵ.*, VIII, 182, 10 en bas : il s'agit de la mosquée et de la جمعة .

(2) Cf. Ṭab., II, 88 ; 254, 14 ; 260, 11 ; 448, 1 ; I. S., *Ṭabaq.*, V, 172, 8 et 13 ; Ya'qoûbi, II, 341, 3. Au sujet de Wahb ibn 'Abdallah nous lisons : وكان على شرطة عليّ بن ابي طالب وكان يقوم تحت منبره. *Osd*, V, 96, 1. 'Alî ne méprisait donc pas les mesures de précaution à la mosquée.

(3) La seule connue par nos annalistes.

(4) *M. S.*, II, 41.

admettre avec Soyoûtî (1) que le fils d'Aboû Sofiân introduisit cette innovation alors que l'âge et l'embonpoint le forcèrent à s'asseoir en chaire (2).

Si l'on a longtemps méconnu le caractère primitif de la ḫoṭba (3), la destination du minbar, c'est pour n'avoir pas tenu compte de l'évolution du culte musulman. Nous aurions mauvaise grâce de le reprocher aux auteurs musulmans, quand nous voyons le judicieux auteur des *Muhammedanische Studien* partager leurs opinions en la matière.

Le minbar — le Professeur C. Becker (4) a maintenant fait la lumière sur cette question — ne doit pas être confondu avec la chaire des mosquées actuelles. Dans le principe, c'était une sorte de tribune, réservée au chef de la communauté, au président des assemblées, à l'imâm de la ǵamâʿa. Judex sedeat! disaient les Romains. Dès qu'ils eurent des souverains, les premiers musulmans s'empressèrent de leur appliquer cet axiome juridique, connu et pratiqué par les grands *ḥakam* de la ǵâhiliya. Quand les *wofoûd* affluèrent à Médine, les Compagnons conseillèrent au Prophète de les recevoir en audience, assis sur une estrade (5). Désormais un calife, un gouverneur des *ǵond* (6) de Syrie, des *miṣr* (7) de l'Iraq seront reconnus en cette qualité, alors seulement quand ils auront paru dans le minbar, à la fois tribune, tribunal, trône et fauteuil de la présidence. Cette installation conférera la véritable investiture. A partir de ce moment, ils pourront faire acte d'autorité (8). Dans le minbar leurs moindres gestes revêtiront

---

(1) Soyoûṭî, *Califes*, p. 77, 10 a. d. l. Comp. Barhebraeus, *Dynasties*, p. 188 ; Qalqaśandî, I, 252, 4 a. d. l.; Baihaqî, 393, 16.

(2) Il a pu faire valoir ces considérations pour ne pas froisser les instincts démocratiques des Arabes. Cf. *MFO*, I, p. 97.

(3) On pourra s'en rendre compte en examinant Mâwardî, *Al-Aḥkâm*, 177. Sur l'évolution de la mosquée, il faut consulter les très judicieuses considérations de Caetani, *Annali*, I, p. 441 sqq.

(4) *Oriental. Studien* (hommage à Nöldeke), I, p. 335, 345, 346-48.

(5) ياتيك الوفود من الآفاق ولو امرتَ بشيء تشخص عليه. *Osd*, I, 43.

(6) Métropoles des grandes circonscriptions militaires. Voilà pourquoi, dès les premières années de l'occupation, on y constate l'existence d'une « mosquée générale » et d'un minbar.

(7) Koûfa, Baṣra et aussi Madâ'in; voir plus bas.

(8) On le verra plus loin à l'avénement des califes et à l'installation des gouverneurs.

un caractère particulier de solennité. La tradition ne l'ignore pas. Un de ses artifices familiers pour attirer l'attention sur un dicton, attribué au Prophète, c'est de le faire prononcer dans le minbar (1).

Lorsque Ḫâlid ibn Saʿîd ibn al-ʿAṣi se décida à reconnaître Aboû Bakr, le calife le conduisit à la mosquée, s'assit en chaire et, dans cette position, reçut la baiʿa de l'Omaiyade (2). Car c'était non seulement le منبر الملك (3) mais encore le منبر الجماعة (4) et le *masǵid*, où il se trouvait momentanément placé, devenait *de facto* le مسجد الجماعة (5). De ce concept découlait son importance politique au premier siècle de l'islam. Un fonctionnaire séparé de son minbar, c'était un soldat sans armes. Gouverneur intérimaire de Baṣra en l'absence d'Ibn ʿAbbâs, Ziâd se vit contraint de se réfugier dans le quartier des Azd ; mais il prit soin d'emporter (6) avec lui son minbar (7). Cette précaution devait permettre à tous de reconnaître, où résidait l'autorité légitime, celle de la *ǵamâʿâ*. Tout autre siège était banni de l'enceinte d'un « masǵid ǵâmiʿ ». Pour braver l'autorité, le meilleur moyen était de s'en faire apporter et de parler de cette tribune improvisée. Ainsi fit Ibn

---

(1) Voir p. ex. Boḫârî, I, 323, 1 ; 371, 3 a. d. l.

(2) Cf. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 70, 10-13.

(3) Cf. *MFO*, I, p. 63.

(4) Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 27, 8 a. d. l.

(5) Les autres *masǵid* étaient des lieux de réunion, sorte de clubs ou cercles pour des clans particuliers, ou, comme on disait encore, des مجالس. Cf. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 355 d. l. ; المساجد مجالس الكرام ; *Aǵ.*, XIV, 97, 6 a. d. l. ; 98, 14 : مسجد et مجلس, employés comme synonymes. Ṭab., II, 532, 6-7 ; comp. 532 d. l. Nous nous contentons de ces références, nous promettant plus tard de revenir sur la matière.

(6) Il était donc transportable.

(7) Ṭab., I, 3415 en haut. M. Becker (*op. cit.*) se demande si dès lors les grandes cités ont possédé un minbar. A notre avis, dès le règne de ʿOṯmân, ce privilège a dû être accordé aux chefs-lieux des *ǵond*, et aux *miṣr* de l'Iraq. Dès que le ǵond de Qinnisrîn est créé par Yazîd I, on y voit apparaître un minbar. A fortiori ce cas s'appliquait-il à Koûfa et à Baṣra et encore à Madâ'in, à cause de son importance pour la ville de Koûfa, dont elle commandait l'accès, cf. *Aǵ.*, XVII, 111 ; Ṭab., II, 611, 982 ; ou plus vraisemblablement parce qu'on y bâtit le premier مسجد جامع de l'Iraq. Balâḏorî, 289 en bas. Tibériade, métropole de l'*Ordonn* a son minbar. Masʿoûdî, *Tanbih*, 307 d. l. Voilà pourquoi dans le عهد de la conquête, on y réserve l'emplacement d'une mosquée. Balâḏorî, 116.

al-Ḥanafiya, quand il voulut donner un démenti à Ibn Zobair à la Mecque (1).

Calife ou gouverneur, le représentant de l'autorité *siégeait* dans le minbar. Avait-il à prendre la parole en public, il s'en acquittait sans changer d'attitude. Tels dans les premiers siècles, — et l'usage s'est conservé, — les évêques présidaient et haranguaient l'assemblée des fidèles. Quand l'idée vint au Prophète de construire un minbar, il commanda « de lui faire une estrade اعواد *pour s'asseoir* » (2). Une autre version permet de saisir son intention avec plus de précision : c'était pour être *assis en parlant* (3). Et il fit comme il avait dit (4). Le *Ṣaḥîḥ* nous le montre siégeant en chaire : quand les fidèles ont pris place autour de lui, il commence son allocution (5), sans changer sa première position. Ainsi firent les premiers califes, en particulier 'Omar (6).

Au témoignage de Raǵâ' ibn Ḥayât, 'Oṯmân prononça toutes ses ḫoṭbas assis (7). Le célèbre théologien omaiyade aurait pu alléguer des exemples plus anciens. Fut-il retenu par la crainte de se compromettre, ou la tradition a-t-elle modifié ce ḥadîṯ dans le sens de ses préventions ? La dernière explication paraît la plus plausible, puisque nous la voyons protester (8) contre l'affirmation si réservée de Raǵâ'. Lorsque 'Oṯmân voulut annoncer à Médine la conquête de l'Afrique romaine, il s'assit en chaire et, dans cette posture, communiqua à l'assemblée la grande victoire (9). Ainsi fait 'Amrou'l-Aśdaq, nommé gouverneur de Médine (10). Les autres orateurs parlaient de leur place ou se tenaient au pied ou sur les degrés de la chaire (11). Il connaissait sans doute la pratique du Prophète, 'Alî, un des

---

(1) Cf. Mas'oûdi, V, 185.

(2) Boḫârî, I, 124, n° 64; *Osd*, V, 450.

(3) *Osd*, V, 507; Boḫârî, II, 15.

(4) جلس على المنبر للجمعة . I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 45, 17.

(5) Boḫârî, I, 371,3 a.d. l. où évidemment قال = خطب.

(6) Pour ce dernier, cf. *Kitâb al-Fâḍil*, 318.

(7) De Goeje, *Fragmenta histor. arab.*, p. 7.

(8) *Fragmenta*, loc. cit.

(9) Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 152; l'expression جلس est devenue dans '*Iqd*, (II, 184) قام خطيبا.

(10) '*Iqd*, II, 194, 12.

(11) Cf. *Bayân* et '*Iqd*, loc. cit.

plus anciens musulmans et compagnon assidu du Maître. Or, nous le voyons également pérorer assis dans son minbar (1).

Ce dernier exemple était de nature à embarrasser la tradition postérieure. Recourant à une distinction, elle a décidé que les hoṭbas, où le gendre de Mahomet dédaignait de se redresser, ne pouvaient être que des allocutions de mariage خطبة النكاح (2). Comme ʿOṯmân et ʿAlî, le calife de la Mecque, Ibn Zobair et ʿOmar II parlaient assis dans le minbar (3). Si les Omaiyades avaient innové, le consciencieux fils de ʿAbdalʿazîz n'eût pas manqué de revenir aux anciens usages. Pour les rétablir, il n'hésitera pas au besoin à mettre en péril l'existence de l'empire. Quelle belle occasion pour Ibn Zobair de prouver qu'en revendiquant le califat, il était inspiré par le zèle de la sonna ! Et pourtant, lui aussi suivit sur ce point (4) les errements des Omaiyades !

En toute cette matière, la confusion a été favorisée par l'interprétation littérale du 11e verset de la sourate 62e : وتركوك قائما. On connaît l'allusion, qui s'y trouve renfermée (5). Le Prophète prononçait-il à ce moment une hoṭba ? Nous l'ignorons. Il pouvait être en train de faire la prière rituelle; ou bien le verset qoranique prétend faire ressortir l'humiliation de la position, où le plaça l'abandon de ses fidèles. On dédaigna de discuter ces hypothèses. « Qui pouvait désormais mettre en question, puisque Dieu lui-même l'attestait, que Mahomet se fût tenu debout pendant la hoṭba ?» (6) On en doutait d'autant moins que c'était la pratique contemporaine, pratique remontant évidemment à l'auteur du Qoran (7).

(1) Ǧâḥiẓ, *Bayân*, I, 50.

(2) Cf. Ǧâḥiẓ, *Bayân*, I, 50, 8 a. d. l.

(3) I. S., *Tabaq.*, V, 298; ʿ*Iqd*, II, 328; *Aġ.*, XVII, 166, 8, etc.

(4) De même qu'il affecta de prononcer des hoṭbas « batrâ' ». Masʿoûdî, V, 184. L'accusation لم يُصَلِّ على النبي (*ibid.*), au commencement des hoṭbas officielles, porte à faux : l'usage ayant été introduit plus tard.

(5) Cf. Boḫâri, I, 237, n° 38.

(6) Becker, *op. cit.*, p. 347.

(7) Lequel devait avoir réglé d'avance tous les détails du rituel islamique. L'orientalisme européen a longtemps partagé le même préjugé, contre lequel le prince L. Caetani réagit énergiquement dans son 1er vol. des *Annali*. Ce n'est pas un des moindres mérites de ce travail considérable.

Concluons avec M. Becker : « Dans la question du minbar, les 'Omaiyades se sont montrés plus fidèles à l'exemple du Prophète que les Médinois(1) : ils ont conservé au minbar sa signification primitive, comme le siège du juge, du régent, sur lequel on demeure assis, tandis que les autres se tiennent debout » (2). En d'autres termes, les véritables conservateurs, les disciples fidèles à l'esprit du Maître, furent cette fois les Omaiyades.

Si nous faisons cette constatation, — l'occasion s'en présente rarement, — ce n'est pas pour leur en faire un mérite. Avec le temps, eux aussi auraient dû subir les conséquences de l'évolution. Comme les califes de Bagdad, ils n'auraient pas tardé à la favoriser peut-être (3), à en saisir du moins le côté avantageux pour une politique plus centralisatrice. Le minbar, la ḫoṭba, pauvres restes d'une ancienne représentation nationale, du parlementarisme de la ğâhiliya, se trouvaient par là-même condamnés à disparaître, à évoluer fatalement vers l'antique despotisme des monarchies orientales. Mieux valait les laisser s'absorber dans l'organisation du culte islamique, que de s'obstiner à les conserver, et de lutter contre le courant de l'opinion. Le minbar, devenu chaire à prêcher, la ḫoṭba, transformée en *mau'iẓa* ou sermon, devenaient moins gênantes pour la liberté du pouvoir central (4).

Nous ne suivrons pas plus loin les auteurs musulmans dans leurs regrets sur la disparition du régime anarchique, dont l'absolutisme des 'Abbâsides se serait encore moins accommodé que les califes de Damas. Au dire de Nöldeke, « ce fut un malheur pour l'islam, un bonheur pour le monde que cette organisation communiste et militaire ne pût subsister

---

(1) Ou l'école médinoise, d'où est partie l'accusation contre les Omaiyades.

(2) Becker, *op. cit.*, p. 347.

(3) Les Marwânides surtout, à la fois plus musulmans et plus absolus que les Sofiânides.

(4) De même le ḫaṭib ou orateur politique cédera peu à peu la place au « qâṣṣ », prêcheur et moraliste. Le gouvernement l'attachera volontiers aux armées en qualité d'aumônier militaire. Nous reviendrons plus tard sur cette institution ; elle précipita le déclin de l'éloquence chez les Arabes, laquelle ne fera plus qu'agoniser sous les 'Abbâsides.

longtemps » (1). L'exemple de l'Iraq, gouverné par 'Alî, le prouve éloquemment. Sans un pouvoir central fortement organisé, comme celui inauguré par Mo'âwia ; sans l'intervention incessante d'une personnalité énergique, comme celle de 'Omar, ce communisme, d'ailleurs « contraire à la nature humaine » (2), devait fatalement dégénérer en anarchie. L'intelligente attitude de Mo'âwia prévint ce malheur.

De même que pour les autres Omaiyades, on a suspecté chez Mo'âwia la sincérité de ses convictions musulmanes (3). Comme le montre l'histoire de sa conversion, le mobile n'en pouvait être désintéressé (4). Comme à nombre d'autres personnages de l'âge héroïque de l'islam, on peut lui appliquer la remarque : حَسُنَ اسلامهُ « ses convictions musulmanes s'améliorèrent ». Si c'est là une circonstance aggravante, il la partage avec l'immense majorité des Qoraiśites, en particulier avec 'Abbâs, l'ancêtre des 'Abbâsides. Ses capitaux, engagés dans le commerce de la Mecque et les gros intérêts, retirés de l'usure lui permirent seulement au dernier moment de rejoindre son neveu. Mais, plus souple que Aboû Sofiân (5), Mo'âwia paraît s'être plus franchement rallié à la foi nouvelle, qui ouvrait un si vaste champ à son ambition. Trente ans suffiraient pour faire l'arbitre de l'Orient de ce cadet qoraiśite que son père condamnait à courir pieds-nus dans les rues de la Mecque (6).

Nous le voyons aussitôt admis dans l'intimité du Prophète et depuis lors, — comme il en fit lui-même la remarque à ses adversaires (7), — sous tous les califes, il ne cessa de remplir les plus hautes fonctions. Si sa foi avait été suspecte, 'Omar, si exigeant pour ses fonctionnaires, sans en

---

(1) *Orient. Skizz.*, p. 82.

(2) Nöldeke, *op. cit.*

(3) M. Wellhausen n'y croit pas.

(4) Voir pourtant (Ibn Ḥaǵar, II, 228, 2 a. d. l.) le témoignage rendu à la ferveur de sa jeunesse, d'autant plus significatif qu'il vient d'un adversaire. Comme pour 'Abdalmalik, c'est peut-être un artifice, destiné à faire ressortir l'infidélité de l'âge mûr.

(5) Un esprit fort, d'après Margoliouth, *Mohammed*, p. 151.

(6) Comp. réflexions de *Ḫamis*, II, 296 en bas.

(7) Ṭab., I, 2913, 1, etc.

excepter les plus méritants des Compagnons du Prophète (1), les faisant surveiller de près par ses espions (2), n'hésitant pas à les destituer pour un quatrain prononcé dans l'intimité (3), 'Omar ne l'eût jamais nommé,— ce dont Mo'âwia se montrait particulièrement flatté (4), — ou n'aurait pas tardé à le remplacer.

Si l'on tient compte du milieu et de l'époque, ses mœurs, on peut l'affirmer, étaient pures (5). Les viveurs, assurait-il, lui inspiraient une véritable répulsion (6). « Moi aussi, disait-il encore, j'ai eu une jeunesse gaie ; mais alors même j'ai toujours évité les querelles, la débauche et la grossièreté dans les paroles » (7). La dignité de sa vie privée lui donnait le droit de blâmer la sensualité des Hâŝimites (8). Avec Ziâd il eut ce point de ressemblance que la calomnie, après s'être acharnée sur les actes de leur vie publique, n'osa aller plus loin (9). La chronique scandaleuse de ce temps-là ne le met jamais en scène et ne lui fait aucun des reproches, qu'elle adressera plus tard à son fils Yazîd. Mo'âwia réprouvait, nous le verrons, la passion pour la musique (10), à laquelle s'abandonnaient beaucoup des saints personnages de Médine. En lui recommandant un de ses protégés, 'Abdallah ibn Ǵa'far cache soigneusement sa profession de musicien (11) : une mauvaise note auprès du grave monarque ! Il ne paraît pas avoir bu de vin (12). Attaché à la personne de Mahomet, il résista à la contagion des exemples, offerts par la vie domestique de cet étrange réformateur (13).

(1) Comme Sa'd ibn Abi Waqqâṣ, Aboû Horaira, Aboû Moûsâ al-Aŝ'ari : la majorité des « dix Elus ». Cf. *'Iqd*, I, 18-20.

(2) Ṭab., I, 2205; Baihaqî, 154, 2; 164, 12.

(3) Ibn Hiŝâm, 786; Damîri, II, 84.

(4) *Aǧ.*, XVII, 55; *'Iqd*, II, 146, 20.

(5) Comp. *Aǧ.*, IV, 64. 1, etc.

(6) *'Iqd*, III, 298, 11 a. d. l.

(7) *'Iqd*, II, 304, 15.

(8) *'Iqd*, II, 134, 2 a. d. l. A Moǧira il rappelle que ses propres excès ont hâté pour lui la vieillesse. *'Iqd*, I, 32.

(9) Cf. Hoṣri, III, 228 en bas : témoignage de 'Obaidallah à son père Ziâd.

(10) *Aǧ.*, VII, 189, 7, etc.

(11) Ṭab., II, 214; *Aǧ.*, IV, 35 en bas; *'Iqd*, I, 318.

(12) Comp. réfutation dans *Ḩamis*, II, 269 en bas.

(13) Cf. *Ḩamis*, I, 219, 12, où, parmi ses qualités, Mahomet énumère « kaṯrat al-ǵimâ' »;

Nous ne savons si, du vivant de Mo'âwia, Ibn 'Abbâs avait mis en circulation ce ḥadîṯ: «la valeur du musulman se mesure au nombre de ses femmes» (1)? Mo'âwia ne chercha pas à y conformer sa conduite. Certaine tradition (2) lui attribue l'introduction des eunuques dans la société arabe (3). Dans cette institution, empruntée aux cours de Byzance et de Ctésiphon (4), il vit sans doute un moyen de relever le prestige extérieur du califat. Comme cependant (5) on n'aperçoit nulle part leur présence à la cour de Damas, avant l'avénement des Marwânides, nous croyons devoir leur attribuer cette innovation. Elle ne fut certainement pas nécessitée par la surveillance de son harem, demeuré des plus modestes (6). Sous ce rapport, il supportait avantageusement la comparaison non seulement avec le pieux 'Alî (7), digne imitateur de Mahomet, mais encore avec l'austère 'Omar lequel, plus que sexagénaire, voulut divorcer et augmenter par une nouvelle union le nombre de ses femmes (8).

Un témoignage, peu suspect de partialité (9), nous représente Mo'âwia consacrant une bonne partie de ses journées à des exercices de piété. Un autre nous montre son fils Yazîd, surprenant son père dans l'intimité et le

---

et le chapitre d'I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 139, intitulé « Quam virtutem coeundi adeptus sit Apostolus Dei ».

(1) Boḫârî, III, 412.

(2) Ibn al-Faqîh, 109, 3 ; *Kitâb al-Fâḍil*, 459.

(3) Comp. Baihaqî, 612, 7, etc. Kremer (*Culturgeschichte...*, I, p. 148) l'attribue à Walîd II.

(4) Kremer, *Culturgeschichte..*, loc. cit.

(5) A part l'anecdote, racontée par Baihaqî, *loc. cit.*

(6) Voir plus loin le chap. sur l'enfance de Yazîd. Comme tous les Arabes, Mo'âwia se maria jeune; du vivant du Prophète, il porte déjà la konia d'Aboû 'Abdarraḥmân. Cf. فضائل معاوية, Ms. de la bibliothèque d'Al-Malik aẓ-Ẓâhir à Damas.

(7) Voir plus haut, p. 37.

(8) *Ḫamîs*, II, 284-85 ; *'Iqd*, III, 271. La tradition ajoute naturellement une glose justificative : لا يجوز لشهوة الّا لطالب الولد. I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 235, 6. Ses enfants ne lui firent guère honneur ; on le verra plus loin.

(9) Celui de Mas'oûdî, V, 74-77. Page 74, le « qâṣṣ » est non un « rapporteur », mais un personnage, chargé de faire des exhortations morales, des récits édifiants. Cf. Goldziher, *ZDMG*, L, p. 478-79.

trouvant occupé à lire le Qoran (1). Fidélité méritoire de la part d'un souverain, travailleur acharné et prenant au sérieux les devoirs de sa charge (2)! Dans une question de droit musulman, Mo'âwia abdiquant son sens particulier — lequel protesta sans doute — décida selon le plus pur esprit de l'islam, en ajoutant cette grave réflexion : « La loi de Dieu doit l'emporter sur les intérêts particuliers » (3).

Voici d'ailleurs les plus sévères reproches, adressés à sa mémoire par Ḥasan al-Baṣrî, cet interprète autorisé de l'orthodoxie musulmane : « Mo'âwia commit quatre crimes, dont un seul eût suffi à le déshonorer : il abandonna la nation musulmane à des hommes de rien ; lui enleva sans la consulter (4) la direction de ses destinées et cela, du vivant de nombreux Compagnons (5) et de gens vertueux. Il se donna comme successeur son fils, ivrogne incorrigible, vêtu de soie (6) et jouant de la harpe. Il adopta Ziâd. Enfin il fit mettre à mort Ḥoǵr (7). Deux fois malheur à l'assassin de Ḥoǵr et de ses compagnons ! » (8) L'histoire impartiale n'éprouvera aucune peine à absoudre Mo'âwia de ces actes, où éclate surtout son sens gouvernemental. Si une constatation était capable de nous surprendre, ce ne serait pas tant la tolérance du souverain et la modération de ses convictions que de trouver une foi musulmane quelconque chez ce fin politique, qui connut de si près le fondateur et les saints de l'islam. Il nous paraît certain qu'à un moment donné de sa carrière, difficile à déterminer, il

---

(1) Baihaqî, 171, S. Ce n'était pas de la pose, puisque le calife tance vertement son fils pour avoir pénétré chez lui sans autorisation et lui interdit de recommencer.

(2) Comme calife, il fit deux fois le pèlerinage, revêtit la Ka'ba d'étoffes de soie, Ya'qoûbî, II, 283 ; y fit brûler des parfums et de l'encens. Ibn al-Faqîh, 20, 12.

(3) *Ḥamâsa*, 191 en bas.

(4) En supprimant la « śoûrâ », objet d'éternels regrets pour l'orthodoxie : « sans les Omaiyades l'empire serait demeuré électif jusqu'au jour du jugement » (Ḥasan al-Baṣrî). Soyoûṭî, *Califes*, p. 79, 2 a. d. l.

(5) Du Prophète.

(6) Cette accusation sera discutée plus tard à propos de la jeunesse de Yazîd.

(7) Ḥoǵr ibn 'Adî, un dangereux agitateur śî'ite.

(8) Ṭab., II, 146. Pour la première imputation, Mo'âwia se contenta d'imiter 'Omar. Ce calife ombrageux écarta systématiquement du gouvernement les « dix Elus », à l'exception d'Aboû 'Obaida et de Sa'd, ce dernier promptement destitué. Le zèle, déployé par

subit le contre-coup de la grâce d'Allah. Sa mort édifiante en fournira une dernière preuve! Ce trait de ressemblance, il le partage avec les moins scrupuleux hommes d'état du premier siècle de l'hégire: les Ziâd, les ʿAmrou ibn al-ʿAṣi, les Ḥaǵǵâǵ.

Dans le procès de tendance, intenté à Moʿâwia par ses adversaires, procès portant sur le degré de ses croyances islamites, il nous manque un dossier important: les témoignages de la tradition syrienne. Ils mériteraient d'être entendus au même titre que les voix suspectes de Médine et de l'Iraq. La compilation d'Ibn ʿAsâkir (1) semble avoir conservé des fragments de cette tradition occidentale. L'islamisme de Moʿâwia, — nous le verrons plus loin (2), — y apparaît sous un jour beaucoup plus favorable.

XI

FINESSE POLITIQUE DE MOʿAWIA

LE « DÂHIA » ; MEURTRES POLITIQUES ; MORT DE MÂLIK AL-AŠTAR ENCORE ʿABDARRAḤMÂN IBN ḪÂLID

Parmi les traits de la figure si complexe de Moʿâwia il en est deux que la tradition relève avec une surprenante unanimité : c'est la finesse politique du souverain et la parfaite possession de lui-même. Cette dernière qualité, le ḥilm, nous l'avons étudiée précédemment (3). La finesse a valu à Moʿâwia la qualification de « dâhia » (4), accordée, nous l'avons

---

Aboû ʿObaida, le jour de la *saqîfa*, méritait une récompense; et puis, ʿOmar le préparait à être son successeur.

(1) Voir le vol. XVI : on y trouve une longue notice (50 pp. environ) consacrée à Moʿâwia.

(2) *Mort de Moʿâwia* : nous en parlerons au commencement du règne de son successeur.

(3) *MFO*, I, p. 66-108.

(4) Ṭab., II, 206.

vu, à un nombre restreint de ses contemporains (1), comme ʿAmrou ibn al-ʿAṣi (2), Moǧîra (3) et Ziâd. Sa personnalité originale arriva à dominer si complètement ce trio de politiques retors qu'il réussit à s'en faire des auxiliaires, sinon des amis. Le plus réfractaire de tous, ʿAmrou (4), — il se vit forcé d'en convenir, — subissait malgré lui l'ascendant de ce fascinateur (5).

Chez les Arabes, un dâhia ne représentait pas seulement un diplomate, une sorte de Bismarck ou de Talleyrand en burnous ou *ʿabâ'*. Pour avoir droit à cette qualification très enviée (6), il fallait (7) en outre posséder un véritable don de la parole (8), une grande décision dans les affaires, un esprit fécond en ressources (9), capable de prévoir l'avenir (10),

---

(1) Elle perd beaucoup de son emphase, appliquée à d'autres contemporains, comme l'Anṣârien Qais ibn Saʿd (Nawawi, 515, 2), Aboû'l-Aswad Do'alî (*Aǧ.*, XI, 107), Ḥâriṯa ibn Badr, l'ami de Ziâd (*Aǧ.*, XXI, 39, 20) et Bodail ibn Warqâ'. La tradition ajoute ce dernier, afin de pouvoir opposer deux *dâhia*, partisans de ʿAli, à ceux de Moʿâwia. *Osd*, IV, 215. Mais les quatre dâhia par excellence ou, comme on disait encore, les « dâhia des Arabes », sont ceux nommés par nous dans le texte. *ʿIqd*, III, 4, l. 6.

(2) Masʿoûdî, IV, 391.

(3) Cf. fragment de l'*Aǧâni*, publié par Wellhausen dans *ZDMG*, L, p. 149, 1.

(4) Cf. *MFO*, I, p. 42. Ses glorieux antécédents le rendaient plus indépendant de Moʿâwia que ses collègues.

(5) Ṭab., II, 212, 9.

(6) Voir plus haut l'esquisse du caractère de ʿAli.

(7) Comp. *Aǧ.*, dans *ZDMG*, L, p. 149, 1 : كان المُغيرة من دُهاة العرب وحَزَمَتها وذَوي الرأي منها والحِيَل الثاقبة. Sous les Marwânides, Rauḥ ibn Zinbâʿ, beau parleur, est également qualifié de dâhia. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 207 d. l. La ruse pourtant lui faisait défaut ; comp. *ibid.* ; *ʿIqd*, III, 7 ; Masʿoûdi, V, 255, si toutefois il ne faut pas tenir compte des préventions de l'Iraq contre ce Syrien.

(8) Tous les dâhia de ce temps sont beaux parleurs. Pour Ziâd, cf. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 118, 7 ; Nawawî, 256 en bas ; sa « ḫoṭba batrâ' » de Baṣra forme peut-être le meilleur morceau de l'éloquence arabe. *Aǧ.*, XXI, 27-28 : éloquence de Ziâd, caractérisée par Ḥâriṯa ibn Badr. D'après Qotaiba, *ʿOyoûn*, 378, 1, il rappelait ʿAmrou (et non ʿOmar, comme on lit dans d'autres recueils) ibn al-ʿAṣi. Pour ce dernier, cf. Yaʿqoûbî, II, 143, 7, 263, 11 ; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 19, 5 ; Ibn Ḥaǵar, III, 2. Le talent oratoire de Ḥâriṯa ibn Badr est signalé dans *Aǧ.*, XXI, 28, 2. Quant à Qais ibn Saʿd, voir sa correspondance avec Moʿâwia, dans Masʿoûdî, V, 45, etc. ; pour ʿAmrou, nous renvoyons plus haut : § VII. — *Conférence de Aḏroḥ.*

(9) On suppose une arrière-pensée aux moindres démarches de Moʿâwia. Cf. *ʿIqd*, I, 111, 12.

(10) Cf. *ʿIqd*, I, 210.

enfin une conscience assez large pour ne pas reculer devant l'emploi de la ruse (1). Avec du plus ou du moins, nous distinguons à ces signes les diplomates des temps anciens et modernes.

Après ce que nous connaissons du caractère et du passé de Mo'âwia, de son adresse à manier les hommes et les assemblées (2), nous n'aurons pas de peine à supposer chez lui un véritable talent oratoire. Nous interprétons en ce sens le témoignage de nos auteurs, unanimes pour attester l'impression, produite par Mo'âwia paraissant en chaire (3). Doué d'une intelligence souple, de bonne heure mêlé aux plus grandes affaires de son temps, il possédait le secret des paroles, des arguments, capables d'entraîner les esprits. On trouve des spécimens de cette éloquence dans diverses anthologies (4). Si l'on n'y découvre pas l'allure cassante et impétueuse de celle de Ziâd (5), en revanche elle atteste plus d'adresse et une plus profonde connaissance du cœur humain. Mo'âwia lui fut redevable d'une partie de ses succès comme souverain, et pouvait dire avec justice : « J'ai

(1) Dangereuse ambassade, confiée par Mo'âwia à un jeune Ġassânide. Qotaiba, *'Oyoûn*, 238-239.

(2) Cf. *MFO*, I, p. 58-62. *Osd*, III, 316 signale son frère 'Otba comme le plus éloquent des contemporains. Le *Kitâb al-Fâḍil* propose ses ḫoṭbas comme des modèles du genre. D'après un renseignement, enregistré par *Bayân*, II, 37, 12 — Ǵâḥiẓ ne semble pas en prendre la responsabilité — 'Otba aurait été احمق. Au même endroit, on affirme que 'Alî et 'Aqîl auraient eu la même mère. Nous avons montré le contraire plus haut. Comment 'Aqîl aurait-il pu l'interpeller : يا ابن أمّ عليّ, I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 29, 22 ? Interpellation à la fois injurieuse pour le fils et pour la mère. La tournure ابن امّ.. est toujours péjorative. Comp. Balâḏorî, 349, 11 ; *Naqâ'iḍ Ǵarîr*, 30 d. l. ; 31, 1 ; excepté pourtant dans les marâṯi. *Osd*, V, 469, 2 a. d. l.

(3) *'Iqd*, III, 282, 5 ; *Al-Faḫri*, 145, 6. « Le plus éloquent après le Prophète ». Ḥosrî, I, 59 d. l. ; *Aġ.*, XVI, 34, 20-21. Mo'âwia était compté parmi les cinq meilleurs orateurs de Qoraiś depuis l'islam. Ibn 'Asâkir, XIII (notice de 'Amrou'l-Aśdaq). On lui applique les vers de 'Oḏri ركوب المنابر. Qotaiba, *'Oyoûn*, 29.

(4) *'Iqd*, II, 172, etc. ; Qalqaśandi, 132 ; *Kitâb al-Fâḍil*, 318-319. Entretiens de ce prince, dans Mas'oûdî, V, 89, 121, etc. Il lui arriva pourtant de demeurer court en chaire. *'Iqd*, II, 201. Certaines de ses correspondances avec 'Alî sont des modèles d'argumentation serrée. Cf. *Kâmil*, 184 ; *'Iqd*, II, 288-90 ; Mas'oûdî, V, 36, etc. ; Dînawarî, 172-73 ; *'Iqd*, I, 32.

(5) Cf. Ḥosrî, III, 228.

obtenu de meilleurs résultats avec la langue que Ziâd avec l'épée ! » (1)

« Diplomate et politique, Mo'âwia l'était au fond de l'âme : il laissait mûrir les événements, se réservant à l'occasion d'en accélérer le cours » (Wellhausen). Nous savons et nous verrons plus loin à quel point il s'était attaché les Syriens. Quant à ses fonctionnaires, personne ne posséda comme lui l'art de leur imposer. Son flair étonnant allait découvrir ces auxiliaires au milieu de la foule pour s'en faire des instruments dociles. Ce fut le cas de Ziâd. Du vivant même de 'Alî, Mo'âwia paraît avoir jeté sur lui son dévolu. Malgré l'illustration musulmane d'Aboû Moûsâ al-Aś'arî et ses coquetteries envers le pouvoir omaiyade, il ne voulut jamais confier un emploi à ce faible esprit, dont mieux que personne il avait pu apprécier l'incapacité, si profitable à sa propre cause (2). Mo'âwia s'ingéniait à identifier les intérêts de ses fonctionnaires (3) avec ceux de son service, et il ne négligeait pas de leur faire savoir à l'occasion, qu'en se dévouant pour lui, ils n'avaient garde de s'oublier eux-mêmes. Ibn Zobair a parfaitement saisi cette étrange situation : « Vraiment, dit-il un jour, le fils de Hind déployait une dextérité, des ressources d'esprit, comme on ne les reverra plus après lui. Quand nous essayions de lui en imposer, le lion irrité (4), et sortant ses griffes, ne montrait pas plus d'audace que lui. Il savait nous céder (5), se laisser tromper même, quand nous tentions de le faire, lui le plus fin des hommes, plus rusé qu'un voleur (6). Par

---

(1) '*Iqd*, II, 155, 5. Une des allocutions de Mo'âwia ('*Iqd*, II, 172) pourrait être authentique. Prononcée « un jour d'accablante chaleur », elle se compose du « ḥamdolillah », de l'éloge du Prophète, d'une phrase d'exhortation, de deux brèves citations du Qoran, et de la finale accoutumée : « Debout ! à la prière ! » Les harangues de ce genre ont dû être fréquentes, c.-à-d. toutes les fois qu'il n'y avait pas de questions politiques au programme de l'assemblée. Mo'âwia savait tenir compte du temps et de ce que pouvait supporter la dévotion des Syriens. L'exagération des Ḫârigites a certainement favorisé l'adoption des cinq prières journalières. En Syrie, le ḫârigitisme était inconnu.

(2) Ibn al-Aṯîr, IV, 5 ; Ṭabarî, II, 208 nomme seulement Aboû Moûsâ, sans le *nisbat*. Le trait a été cité plus haut.

(3) Il abandonna à 'Amrou la majeure partie du ḫarâǵ de l'Egypte. D'autre part, l'*istilḥâq* de Ziâd le liait pour toujours à la famille d'Omaiya.

(4) Au lieu de الليث الحرْب , lisez الحَرِب et plus haut نَفْرَقُ pour نَفْرِقُ.

(5) يتفارق لنا.

(6) Au lieu de ابن لَيْلَة , nous lisons ابن اللَّيل. Comp. *Aǵ.*, XVI, 34.

Dieu ! j'aurais souhaité ne jamais le perdre, tant qu'une pierre demeurera sur ce sommet ! » et, ce disant, il indiquait de la main le mont Aboû Qobais (1).

Comme dernier élément, entrant dans le concept du *dâhiu,* nous avons signalé la ruse. Dans l'estime des Arabes, la proportion se trouvait renversée et la ruse, disons mieux, l'astuce avait presque fini par éliminer les autres qualités, requises pour mériter cette qualification.

Il n'y a donc pas lieu de se montrer surpris en voyant nos auteurs attribuer avant tout à l'emploi de la ruse les succès de la politique de Mo'âwia. 'Abdalmalik l'appelait le « calife retors » (2). Nous-même, nous n'avons pas hésité à qualifier de machiavéliques certaines mesures, prises par lui. Seulement sommes-nous autorisé à admettre, à la suite de quelques chroniqueurs arabes (3), que Mo'âwia a eu recours au poison, pour se débarrasser d'adversaires gênants ? Nous ne nions pas la possibilité du fait. Nous en convenons même volontiers : la politique parfois cauteleuse du monarque devait faire naître ces soupçons. A son avis, — c'était également celui de son frère adoptif Ziâd, — la vraie sagesse consistait, non à savoir se tirer d'embarras ; mais à ne jamais s'engager dans une aventure, où l'on éprouverait le regret de s'être embarqué et de laquelle on ne pourrait se tirer avec honneur (4).

Nous le rangerions volontiers dans la catégorie des hommes d'état, trop avisés pour se laisser acculer à la nécessité du crime ; mais pas assez consciencieux pour reculer devant cette extrémité, quand leur sûreté ou le succès de leur politique aurait semblé l'exiger. Malheureusement l'authenticité des trois incidents, sur lesquels on table de préférence pour appuyer une telle accusation ne nous paraît pas prouvée ; et rien ne nous oblige,

(1) Dominant la Mecque. Qotaiba, '*Oyoûn*, 28. Nos variantes se rapportent à ce texte. Comp. *ibid.*, 26, 5, le mot de Śa'bi : كان معاوية كالجَمَل الطَبّ اذا سُكِتَ عنهُ تقدّم واذا رُدّ تأخّر. Voir une comparaison analogue dans *Naqd'id Ǵarir*, 183 d. v.

(2) '*Iqd*, II, 176, 1. Comp. la réponse d'un Ǧassânide à Mo'âwia. Qotaiba, '*Oyoûn*, 239, 6.

(3) Wellhausen (*Reich*, p. 87) s'exprime dubitativement.

(4) Cf. Qotaiba, '*Oyoûn*, 329, 5-8.

pour comprendre la fin de ʿAbdarraḥmân ibn Ḫâlid, de Ḥasan fils de ʿAlî et de Mâlik al-Aštar, à adopter la version de la Vulgate.

Pour expliquer la fin de Ḥasan, l'hypothèse d'une mort violente (1) devait naturellement se présenter à l'esprit de nos annalistes, témoins sous « la dynastie bénie » du sort tragique des ʿAlides, périssant presque tous empoisonnés par ordre des califes ʿAbbâsides. Dans ce martyrologe šîʿite, si promptement rempli par les souverains de Bagdad, la première page devait donc être écrite par le père de Yazîd, l'assassin de Karbalâ, le patron de ʿObaidallah. Nous avons jugé plus haut la valeur de cette accusation.

Nous nous sommes également expliqué (2) sur le cas de ʿAbdarraḥmân, fils du grand Ḫâlid. Notre explication nous a valu de M. de Goeje, si compétent en ces questions, la communication suivante : « Il me semble peu probable que Moʿâwia ait voulu se débarrasser de ce brave champion de l'islam. Au contraire, je crois que, lorsque ʿAbdarraḥmân revint malade de sa dernière expédition (3), Moʿâwia lui a envoyé son propre médecin, qui, malheureusement, n'a pu le sauver. Après la mort de ʿAbdarraḥmân, Moʿâwia confia à son fils Ḫâlid (4) le commandement de l'armée, qu'avait eu son père. Qu'Ibn Oṯâl ait été exposé au soupçon de l'avoir empoisonné, cela est arrivé depuis aux médecins, رُبَّما يُتَّهَم بسمّ الملوك فيكون فيه إراقةُ دَمِهِ (Ṯaʿâlibî, *Laṭâ'if*) ; et qu'un jeune homme fougueux (5), loin de la scène, se soit

---

(1) Elle convenait mieux que l'explication plus réaliste, préférée par nous ; elle permettait de conférer à Ḥasan le titre de شهيد, comme à ʿAlî et à son frère Ḥosain. Voir plus haut (p. 44) les détails sur la mort de Ḥasan.

(2) Cf. *MFO*, I, p. 3-14.

(3) En Anatolie.

(4) Ibn ʿAsâkir (Vᵉ vol., dans la notice de Ḫâlid ibn ʿAbdarraḥmân ibn Ḫâlid) se demande s'il ne serait pas plutôt le *petit-fils* de ʿAbdarraḥmân, ce dernier n'ayant pas laissé de fils survivant ? D'après une riwâya, citée *ibid.*, c'est ce Ḫâlid qui aurait tué Ibn Oṯâl. *Osd* (III. 289) dit également : لا بقيّة لعبد الرحمان بن خالد. Dans la peste de ʿAmwâṣ, le grand Ḫâlid aurait perdu 30 garçons ; toute sa descendance mâle serait éteinte. Qotaiba, *Maʿârif*, 90. *Osd*, V, 249, 4 a. d. l. parle seulement de 20 de ses enfants, morts de la peste. Comme on le voit, la tradition n'est pas favorable à la survivance des fils de ʿAbdarraḥmân ; il n'en est plus question dans la suite.

(5) Les Maḫzoûmites étaient « ardents comme le feu » *Aġ.*, XV, 8, 9 a. d. l.

laissé emporter jusqu'à se considérer comme obligé de tuer ce médecin, cela ne présente rien d'étrange. Mo'âwia l'a puni ; mais pas trop durement, à cause des circonstances atténuantes, et pour ne pas s'aliéner la famille mahzoûmite. Au reste, je suis de l'avis de M. Wellhausen, quant à la nomination d'Ibn Otâl (1) au poste d'Emèse » (2).

Nous nous rallions volontiers à la solution de l'éminent orientaliste. Comme nous l'avons affirmé précédemment (3), rien n'établit l'intervention de Mo'âwia dans la mort de 'Abdarrahmân (4). Elle exista peut-être dans l'imagination exaltée de son neveu, fils d'Al-Mohâgir, le seul Mahzoûmite partisan de 'Alî (5), et, à ce titre, hostile à Mo'âwia. Le bouillant Qoraišite s'en autorisera pour tuer le médecin chrétien (6).

L'intervention du poison ne me paraît pas mieux prouvée dans la fin de Mâlik al-Aštar.

Mo'âwia devait avoir à cœur de supprimer ce vaillant capitaine, le véritable vainqueur de Ṣiffîn. Sa qualité de principal complice dans le meurtre de 'Otmân non seulement le rendait responsable des flots de sang, qui avaient inondé le monde musulman ; mais le désignaient à la vindicte du fils d'Aboû Sofiân, vengeur officiel du calife *martyr*. Au dire du loyal Sa'd ibn Abi Waqqâṣ, « Aštar était de ceux, dont la présence déshonore

(1) D'après Ibn 'Asâkir, Mo'âwia aurait confié à Ibn Otâl le harâg de Ḥomṣ. Il y est dit de lui : كان اراكنًا من اراكنة النصارى عظيمًا ; ailleurs, on le qualifie de « mamloûk » et de chrétien. Voir *ibid.*, V[e] et IX[e] vol., notices de 'Abdarrahmân ibn Hâlid et de Hâlid ibn 'Abdarrahmân ibn Hâlid.

(2) Lettre du 30 Octobre 1906.

(3) Cf. *MFO*, I, *loc. cit.*

(4) Le calife eut seulement le tort d'envoyer son propre médecin à 'Abdarrahmân ; cette démarche l'exposait aux soupçons.

(5) *Osd*, III, 289. La plupart des *riwayât*, enregistrées par Ibn 'Asâkir (IX, notice de 'Abdarrahmân), évitent de mêler le nom de Mo'âwia à cette aventure. *Osd* attribue le meurtre d'Ibn Otâl à Mohâgir lui-même.

(6) *Osd*, III, 289. 'Abdarrahmân fut pleuré par Ka'b ibn Go'aîl (*Osd*, loc. cit. ; Ibn 'Asâkir, XIV, notice de Ka'b ibn Go'aîl) poète des Omaiyades : encore une circonstance, cadrant mal avec une responsabilité quelconque de Mo'âwia ; le nom de Hâlid ibn al-Mohâgir a pu engendrer la confusion avec Hâlid ibn 'Abdarrahmân (Cf. *Ag.*, XV, 11 et 13). Si ce dernier avait survécu, on se demande à quel titre Ibn al-Mohâgir se serait substitué à lui dans la vengeance à prendre ?

une cause » (1). Son dévoûment autoritaire avait fini par gêner ʿAlî (2). Le fils d'Aboû Ṭâlib profita de la première occasion pour lui confier l'Egypte, où son influence, — il l'espérait du moins, — ramènerait sous ses drapeaux les Yéménites (3) et corrigerait les fautes, commises par la maladresse de Moḥammad, fils d'Aboû Bakr (4).

En apprenant l'envoi d'Aśtar en Egypte, Moʿâwia a dû recourir à des mesures plus efficaces que les imprécations publiques (5), ordonnées par lui dans les mosquées de la Syrie pour prévenir la réussite de cette mission (6). En quoi consistèrent ces mesures ? D'après nos chroniques, Moʿâwia se serait entendu avec le śaiḫ chrétien de Qolzom (7), sur la frontière égyptienne, pour empoisonner Aśtar à son passage (8).

Le fils d'Aboû Sofiân, nous n'en disconvenons pas, a pu former ce dessein, et envisager le meurtre politique comme le calife ʿOmar, l'auteur responsable, sinon l'inspirateur du meurtre de Saʿd ibn ʿObâda (9). Inutile de rappeler les exemples, laissés par Mahomet en la matière. Mais, dans le cas de Aśtar, l'exécution, on nous l'accordera, se heurtait à de sérieuses difficul-

---

(1) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 50, 12.

(2) Cela ressort d'une variante conservée par Ibn al-Aṯîr, III, 153. Avant la bataille du Chameau, Aśtar avait déjà menacé ʿAlî de l'envoyer rejoindre ʿOṯmân. Ibn al-Aṯîr, III, 100.

(3) Yaʿqoûbî, II, 226; 227, 5. L'indifférence de ʿAlî à la mort de Aśtar (Cf. Ṭab., I, 3395, 9, etc.) trahit aussi le manque d'entente entre eux. Voir plus bas.

(4) Rappelons le trait cité dans *Kitâb al-Fâḍil*, 453 : لو كان بنو ابي بكر رضي الله عنهُ مثل عائشة رضي الله عنها ما صار الى عُمَر قليل ولا كثير.

(5) « Daʿawât ». Celles de ʿAiśa contre les meurtriers de ʿOṯmân (ʿ*Iqd*, II, 271, 1) n'empêcheront pas le véritable assassin du calife de mourir en son lit « après avoir affronté la mort sur 17 champs de bataille » : c'est la remarque de I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 58, 25.

(6) Ṭab., I, 3394, 1.

(7) Du temps de Maqdisî (cf. 195-96) la population de Qolzom paraît avoir été complètement musulmane.

(8) Ṭab., I, 3393.

(9) Mort sans avoir voulu reconnaître ʿOmar. Ce dernier approuva du moins l'assassinat. Cf. I. S., *Ṭabaq.*, III[2], 145. — Pour décourager les espérances des Anṣâriens, il fallait se débarrasser de leur candidat le plus sérieux, عريق في السودد, descendant de quatre générations de saiyd, distinction rare en Arabie. — Cf. Ibn Doraid, *Iśtiqâq*, 269 en bas. A Médine, les nobles chefs du Yémen prennent quartier chez lui. I. S., *Ṭabaq.*, V, 383, 4 ; 384, 6.

tés. Le lieutenant de 'Alî voyageait seul (1), dans le plus strict incognito; son itinéraire de l'Iraq en Egypte ne pouvait être connu d'avance. Sans cela, comment aurait-il pu traverser les territoires soumis à Mo'âwia, échapper aux postes syriens, placés sur toutes les frontières, à l'étroite surveillance, exercée sur ces points, et aux nombreux espions, entretenus par l'Omaiyade (2) ? La route de Mésopotamie et de Syrie en Egypte ne traversait pas nécessairement Qolzom, pour que le šaiḫ chrétien (3) pût préparer et présenter à Aštar, au moment voulu, le breuvage empoisonné. Pour toutes ces raisons, nous ne pouvons accepter la version traditionnelle de la mort du vaillant mais brutal capitaine yéménite (4). « Il tomba malade à Qolzom », dit laconiquement le judicieux et impartial Balâḏorî (5). D'après Ibn Qotaiba (6), un maulâ de 'Oṯmân aurait pris sur lui de hâter la mort du meurtrier de son maître (7). Les autres détails (8) sont justement suspects de tendance. Nous ne nous croyons pas le droit de nous montrer plus ému et plus soupçonneux que 'Alî lui-même. Jamais il ne se permit la moindre allusion à la mort violente de Aštar ni au crime de Mo'âwia. Cet événement lui arracha seulement une phrase banale: لاقى حمامه (9), et cette autre réflexion moins bienveillante : لليدين وللفم (10). Les deux cadrent mal avec l'hypothèse d'une fin tragique. Indifférence inexplicable chez un personnage, si prévenu, si violent dans l'expression de ses rancunes contre son rival heureux.

---

(1) Avec son maulâ. Ṭab., I, 3394, 7.

(2) Ṭab., I, 3393, 9; Ibn al-Aṯîr, III, 152, 3 a. d. l.; Ḥoṣrî, I, 65; espions jusque dans l'entourage de 'Alî. Dînawarî, 201, 16.

(3) Ou « ḏimmî », comme s'expriment les textes, ou من اهل الذمّة (et non من اهل المدينة. Ya'qoûbi, II, 227, 8).

(4) Une version très plausible est donnée par *Ḫamîs*, II, 283, 6 a. d. l.

(5) *Fotoûḥ*, 228, 6; *Osd*, IV, 216, 5 le fait aussi succomber à une mort naturelle.

(6) '*Oyoûn*, 242, 12.

(7) Un maulâ de Mo'âwia tue un des complices de Aštar. Qotaiba, *Ma'ârif*, 92, 4.

(8) Mas'oûdi (IV, 423) préfère mettre la scène à 'Ariš (à la l. 7, au lieu de قبض, lisez فرض). Qotaiba ('*Oyoûn*, 242, 12) fait de même. La leçon بطرى مصر désigne sans doute le chef de la localité.

(9) Ṭab., I, 3395, 9, etc.; Ibn al-Aṯîr, III, 153 ; Mas'oûdî, IV, 423 . Ya'qoûbî, II, 227 attribue ici à 'Alî une phrase de regret sur la mort du courageux Yéménite.

(10) Cf. Al-Aḥdab, *Proverbes de Maidânî*, II, 176; dans l'édition d'Egypte, I, 115.

Aboû'l-Aswad ad-Do'alî a essayé d'endosser à Mo'âwia la responsabilité du meurtre de 'Alî (1): tentative demeurée isolée. Dans les vers, prononcés alors par cet ami de 'Alî, nous voyons une nouvelle preuve que le crime d'Ibn Molǵam fut isolé. S'il avait existé alors un complot ḫâriǵite, comment songer à y impliquer Mo'âwia, quand il avait failli en être la première victime ?

Mo'âwia disposait d'un moyen plus infaillible « pour accélérer la marche des événements » : l'argent ! Il trouvait plus expédient d'acheter les hommes que de leur couper la tête. « Je n'aime pas, avait-il coutume de dire, recourir à l'épée là où suffit le fouet, ni employer le fouet quand la parole peut me tirer d'embarras » (2). Il ne conquit pas autrement l'Iraq.

Mahomet avait donné le précepte et l'exemple du système (3). Un verset du Qoran l'avait sanctionné, en réservant le produit de la ṣadaqa non seulement pour les pauvres, mais pour les مؤلّفة قلوبهم (4). Merveilleuse décision, autorisant d'avance les plus louches combinaisons de la politique, comme on peut le voir par l'énumération des catégories de مؤلّفة, reconnues par le droit musulman (5). Cela s'appela depuis lors tantôt « réunir les cœurs » (6), tantôt « couper les langues » (7), ou, comme nous dirions: fermer la bouche. Opération singulièrement facilitée par les mœurs de l'époque. Les plus hautes personnalités musulmanes venaient d'elles-mêmes s'offrir pour « vendre leur religion » (8). Ibn 'Abbâs conseilla lui

(1) Ṭab., I, 3467, 7.

(2) Ya'qoûbî, II, 283.

(3) Cf. Wâqidî, 421.

(4) *Qoran*, IX, 60.

(5) Mâwardî, *Aḥkâm*, 212 en haut.

(6) تأليف القلوب.

(7) Euphémisme trouvé, semble-t-il, par Mahomet. Cf. *Ḫamîs*, II, 113. Pour le sens figuré de l'expression, voir *'Iqd*, III, 136 ; *Aǵ.*, XIII, 67; XV, 114. La confusion devenait d'autant plus facile que l'amputation de la langue était pratiquée comme châtiment. Cf. *Aǵ.*, VI, 28, 10; XIX, 144, 3; XXI, 197, 9; Qotaiba, *Poësis*, 189, 10. Voir un curieux incident narré dans Périer, *Vie d'Al-Hadjdjâdj ibn Yoûsof*, p. 300: *Chantre*, p. 43.

(8) Ṭab., II, 97, 2. On pourrait aussi traduire — et ce serait moins odieux — « leur obéissance, leur dévoûment »: le mot *dîn* comportant également ce sens. Ḥoṭai'a, XXXIV, 5;

aussi à Hasan, au début de son califat, d'acheter les consciences (1). C'était devenu un véritable trafic, comme l'atteste un poète (2). Dans ces occurrences, Mo'âwia n'hésitait pas à y mettre le prix ; rarement moins de 100 000 dirhems (3). Lui adressait-on des observations sur le montant de ces libéralités intéressées (4), il ne manquait pas de répondre que la guerre était infiniment plus dispendieuse. Il venait de signer l'abdication de Hasan, fils de 'Alî, quand on lui objecta l'énormité des sacrifices pécuniaires, consentis par lui : « Doucement ! s'écria-t-il, en acceptant la lutte contre les Iraqains, nous ne nous en débarrasserons qu'après avoir perdu pour chaque Iraqain un Syrien. Non, ces pertes me rendraient l'existence trop amère ! Je me déciderai à combattre Hasan, alors seulement que la guerre ne pourra être évitée autrement » (5). L'attitude du monarque envers les 'Alides (6) nous a déjà fourni l'occasion de constater que ce n'étaient pas là des paroles en l'air.

En dehors de cet emploi des fonds secrets, Mo'âwia détestait les prodigalités inutiles (7) et la fastueuse générosité des chefs arabes. Soyoûtî (8) lui fait payer 100 000 dirhems pour chacun des trois vers, cités par Ibn Zobair : trait invraisemblable, où l'anecdotier a voulu faire ressortir l'avidité du futur anticalife. Quant à Mo'âwia, il surveillait de près la gestion financière des deniers publics, et n'oubliait pas de faire rendre des comptes à ses fonctionnaires, parfois même leur imposait la *moqâsama* (9),

---

Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 237, 2 a. d. l. ; *Kâmil*, 185, 4; *MFO*, I, p. 61. Dans *Osd*, I, 379, la « mo'ahât » entre Mo'âwia et Hotât est forcément apocryphe.

(1) *'Iqd*, I, 11, 5.

(2) *Hamâsa*, 185, v. 1.

(3) Tab., II, 97. Le scoliaste de Farazdaq (*Divan*, 69) parle seulement de 40 000 dirhems. Mo'âwia offre aussi 100 000 dirhems à Ibn 'Omar pour lui voir reconnaître Yazîd. I. S., *Tabaq.*, IV[1], 134, 16.

(4) Ya'qoûbî, II, 283, 6 et 11.

(5) Tab., II, 8.

(6) Voir plus haut : § IX. — *La famille du Prophète se rallie aux Omaiyades.*

(7) Comp. le jugement d'Ibn 'Abbâs : *'Iqd*, II, 304; Ibn Rosteh, 198, 16.

(8) *Califes*, p. 78.

(9) Tab., II, 69, 8; Ya'qoûbî, II, 264, 4, etc.; *Ag.*, XVIII, 160, 7, etc. Cf. *MFO*, I, p. 11-12; Van Vloten, *Domination arabe*, p. 10-12.

sans en excepter Ziâd (1), auquel il laissait pour le reste la plus grande latitude.

En ce temps-là, certaines consciences, comme celles de Ḥasan et d'Ibn 'Abbâs, celles même de 'Oṯmânîs avérés (2), ne pouvaient, comme y parvenait Moġîra ibn Śo'ba, s'acheter au prix de 400 dînârs (3). Seule une stricte économie parvenait à combler le déficit, causé par ces opérations, dans le budjet de l'état. Cette intelligente parcimonie l'a parfois fait accuser d'avarice (4). On portera la même imputation contre ses successeurs, 'Abdalmalik par exemple. Mo'âwia n'en avait cure. « Un Omaiyade, disait-il, qui n'est pas économe, ne ressemble pas à ses ancêtres » (5). Descendant d'une génération de marchands, élevé par Aboû Sofiân dans un dénuement, voisin de la misère (6), il connaissait la valeur de l'argent (7) et cherchait par une sage administration de ses revenus à augmenter les ressources de sa cassette privée. De là ses efforts constants pour l'acquisition de nouveaux domaines (8) et son application à les mettre en valeur (9). Ils lui ont valu de la part de Sprenger la qualification de « Louis-Philippe parmi les califes » (10).

---

(1) Comp. par ex. Ṭab., II, 206; 208, 5; 458, 4. On fait contrôler par Mo'âwia le montant de la pension du poète Labîd. *Osd*, IV, 262, 11. Cet anachronisme, inventé pour le mettre en opposition avec 'Omar, fait voir aussi comment on se représentait le souverain économe. La collation des pensions était une source d'arbitraire; Mo'âwia la surveille de près. *Aġ.*, XIV, 97.

(2) Voir plus haut détails sur les « 'Oṯmâniya ». Cf. *Osd*, I, 379.

(3) Ibn al-Aṯîr, III, 215. Comp. réponse d'Ibn 'Omar. I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 134, 17.

(4) Cf. *Poète royal*, p. 2, n. 2; Al-Faḫrî, 150; Damîri, I, 67; Mas'oûdî, V, 89; Ya'qoûbi, II, 283, 6 vantent sa générosité.

(5) Ṭab., II, 208, 5.

(6) I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 4, l. 15; 172, 15; 200, 8.

(7) Même économie chez son frère 'Otba. *Kitâb al-Fâḍil*, 411; Ḥoṣrî, III, 311.

(8) Citons un de ses dictons favoris : عين خرّارة في ارض خوّارة. Ṭab., II, 213, 1.

(9) Ya'qoûbî, II, 277-78.

(10) *Alte Geographie*, p. 303.

XII

POLITIQUE AGRAIRE DE MO'AWIA

LES DOMAINES DES OMAIYADES

PROPRIÉTÉS ET EXPLOITATIONS AGRICOLES AU ḤIĞÂZ

Au lendemain des prodigieuses conquêtes de l'islam, les régents du nouvel empire se trouvèrent placés en face d'une situation extrêmement embarrassante. Avec les vagues prescriptions du Qoran au sujet du *faï'*, et de la *ğanîma*, du *ḫarâğ* et de la *ğizia*, ils constatèrent l'impossibilité d'élaborer un système de droit foncier. En cette matière, c'est la conclusion du Professeur M. Hartmann, l'islam ne doit presque rien à son Prophète (1). D'autre part, la *coutume* du désert (2) n'était pas en mesure de combler cette lacune juridique. Avec son horizon, limité à la vie pastorale, elle n'avait pu même entrevoir le problème compliqué, à la solution duquel la brusque expansion de l'islam avait acculé les successeurs du Prophète. En fait de propriété privée, jamais les Arabes préislamiques n'avaient pu s'élever au-dessus du concept de la *ḥimâ*, sorte de réserve, affectée à certains sanctuaires, ou constituée à leur propre profit par des saiyd influents, comme fit le célèbre Tağlibite Kolaib (3). Par extension on donnait aussi le nom de ḥimâ aux pâturages, possédés par les grandes tribus:

وَنَرْعَى حِمَى الاقوامِ غيرَ مُحَرَّمٍ   علينا ولا يُرْعَى حِمانا الذي نحمي (4)

Mais cette dernière conception ne s'élevait pas au-dessus de la propriété territoriale collective, la seule connue des Nomades.

---

(1) Cf. *OLZ*, 1904, 413-414. On y trouvera la discussion des textes qoraniques, relatifs à la matière.

(2) A Médine et dans les oasis du Ḥigâz, la propriété individuelle existait ; dans la première ville, elle était même morcelée à l'infini. Qoss ibn Sâ'ida aurait appris aux Arabes certains principes du droit romain. Cf. Maidâni sur le proverbe ابلغ من قُسّ.

(3) Cf. Mâwardi, *Aḥkdm*, 323, et l'article حِمَى dans Yâqoût, II, 343.

(4) Poète cité dans *Naqâ'id Ğarîr*, 300 d. v.

La sagesse de nos législateurs improvisés éclate surtout dans la simplicité de la solution préférée par eux. Sans préjugés, parce que sans passé et sans tradition, incapables d'ailleurs de créer, ils se contentèrent d'adopter les prescriptions du droit existant, chargé de régler chez les peuples vaincus la propriété foncière. En Syrie, en Egypte, c'était le droit romain.

On a reproché à Mo'âwia la disposition illégale des « qaṭâ'i' ». Ces qaṭâ'i' représentaient les anciens domaines impériaux, confisqués par les Arabes. A ces domaines étaient venus s'ajouter les *bona vacantia, caduca et damnatorum,* les *agri deserti* ou le « mawât » des Arabes (1) : steppe, brousse, marécages, etc.

Sur ce vaste complexe, l'invasion allait greffer une nouvelle catégorie de terres. Malgré la modération relative de la conquête, une partie de la population avait préféré émigrer. En Syrie, ce fut principalement le cas sur la côte de Phénicie. Cette émigration se composa surtout de ceux que les capitulations (2) qualifient de *Roûm*, à savoir : les soldats, les fonctionnaires, tous ceux enfin ayant des relations plus intimes avec le régime byzantin. Ces conventions renferment des clauses pour faciliter cet exode : preuve qu'on ne le voyait pas de mauvais œil ; elles stipulent le droit pour les vainqueurs d'occuper leurs maisons à l'intérieur des cités (3), leurs propriétés territoriales revenant de droit au pouvoir arabe. En même temps, l'insécurité de ces temps troublés (4) avait fait déserter les campagnes : d'où une extension toujours croissante des *agri deserti.* Sur tout cet ensemble de terres et de domaines, de nature et de provenance diverses,

---

(1) Ainsi tous les terrains de Baṣra, ville fondée par les Arabes dans des bas-fonds marécageux, étaient *mawât.* Iṣṭaḫrî, 82, 12. Sur ces différentes catégories de domaines, cf. texte de Balâḏorî, 272, 3 dernières lignes (pour دير زيد, voir correction proposée par Becker, *Zeits. f. Assyr.*, XVIII, p. 306, n. 1); 273 en haut. Pour le *mawât*, cf. Mâwardî, الاحكام السلطانيّة (éd. Enger), 308.

(2) عهد. Ces émigrés rentraient, je crois, dans la catégorie des جالية. Balâḏorî, 273 d. l.

(3) Balâḏorî, 116, 123, 131, 138, 215.

(4) Signalons en passant les مستعربة ou Arabes chrétiens : on les retrouve en Cilicie, où ils avaient émigré à la suite d'Héraclius.

le nouveau gouvernement, se substituant à l'ancien, s'arrogea un droit de propriété absolue. Il constitua le domaine de l'état arabe.

Voilà les traits généraux, permettant de s'orienter en cette difficile matière. Deux circonstances ont encore contribué à l'embrouiller : d'abord, les constructions artificielles des théoriciens postérieurs, désireux d'accorder la pratique contemporaine avec la *sonna* et l'histoire du passé ; enfin, l'arbitraire, ayant toujours, dans les états musulmans, réglé l'application des principes juridiques, surtout en matière fiscale. « Si fréquemment nous ne parvenons pas à y voir clair, c'est moins la faute des sources que des faits » (C. Becker) (1).

Quelle attitude adopterait le chef de l'état vis-à-vis de ce vaste domaine, dont l'utilisation lui incombait ? On pouvait s'inspirer de l'exemple du Prophète. Celui-ci avait fait cultiver au profit du trésor l'oasis de Ḫaibar. Cela ne l'empêcha pas d'accorder de nombreuses concessions à ses compagnons, même de terres encore à conquérir, comme en Syrie (2). L'historicité de ces exemples laisserait-elle à désirer ? Aboû Bakr ne crut-il pas pouvoir s'en autoriser, comme si Mahomet en ces circonstances avait usé de son privilège prophétique ? Le système de l'exploitation directe aurait été continué par le premier calife. Nous le voyons pourtant accorder des qaṭâ'i', où il n'a garde d'oublier les siens (3).

Mais, sous le califat de 'Omar, le problème présenta un tout autre

---

(1) Voir dans *Zeits. f. Assyr.*, XVIII, p. 301-319 : C. Becker, *Die Entstehung von 'Ušr und Ḫarâǵ-Land in Aegypten* ; du même, *Beitraege zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam*, p. 83. Nous profiterons surtout du premier travail, jusqu'à présent le meilleur essai en la matière. On consultera utilement, dans Mâwardî, *Aḥkâm*, les chapitres traitant du *mawât* et de *l'iqṭâ'*, 308, 330.

(2) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 89 en bas ; Balâḏorî, 13-14; Qotaiba, *Ma'ârif*, 101 ; *Osd*, V, 389, 4. Autre qaṭî'a à un chef Arabe, aussi loin qu'il peut jeter son fouet رَمْيَة سَوطِهِ. Balâḏorî, 35, 3; Mâwardî, *Aḥkâm*, 330, 333; *Osd*, I, 151. Nombre de ces qaṭâ'i' ont été inventées après coup pour justifier des prétentions : on exhibait alors une pièce de cuir, اديم, soi-disant diplôme, émanant du Prophète. Cf. *Osd*, loc. cit.

(3) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 138, 12; Balâḏorî, 13, 93. Il n'est pas toujours facile de décider si les textes (par ex. Ya'qoûbî, II, 240, 3) parlent d'une exploitation directe ou des reveuus ordinaires du ḫarâǵ. Au III[e] siècle de l'hégire, on ne savait plus bien à quoi s'en tenir à cet égard. Cela mettait d'autant plus à l'aise pour déclamer contre les innovations omaiyades.

aspect, à la suite des conquêtes en dehors de l'Arabie. Aussi se vit-il forcé de recourir au système des concessions ou qaṭâ'i'. Les bénéficiaires payaient en retour à l'état une rente, appelée *'ośr,* parfois même *harâǵ*: un terme n'offusquant encore personne (1). Il serait facile de multiplier ici les exemples; et les plus austères Ṣaḥâbîs, non seulement n'élèvent pas de protestations au nom de la *sonna* violée, mais profitent volontiers de ces mesures (2). Lorsque Napoléon I^er^ créa la noblesse impériale, il lui assura en même temps des dotations. 'Omar trouva dans les qaṭâ'i' un moyen de compléter celles de l'aristocratie islamique des grands « Ṣaḥâbîs », de ceux surtout que sa défiante politique lui conseillait d'éloigner de la haute administration.

'Aiśa sollicite et obtient une qaṭî'a de Ziâd (3). Ainsi aurait été accordée toute la vallée du 'Aqîq (4), transformée bientôt en un lieu de plaisance pour la population de Médine (5). Parallèlement à ces qaṭâ'i', on voit 'Omar établir des ṣawâfi dans l'Iraq (6). Le cadastre, attribué au calife en cette région, se réduisit, croyons-nous, à la délimitation et à la recherche des domaines revenant à la couronne. Sur un autre point de l'empire, on le voit intimer au gouverneur d'Egypte l'ordre d'accorder des concessions territoriales (7). Avec le changement incessant, introduit par l'irrigation artificielle dans le régime de la propriété, l'Egypte et l'Iraq se prêtaient le mieux à des mesures de ce genre et à la collation de qaṭâ'i'. On les leur applique de préférence.

---

(1) Le sens primitif de « ḫarâǵ » est *revenu*; il est employé une seule fois, et avec ce sens, dans *Qoran*, XXII, 74. Plus tard, quand, à la suite des conquêtes, l'impôt foncier devint l'impôt par excellence, ḫarâǵ prit le sens spécial d'*impôt foncier*.

(2) I. S., *Ṭabaq.*, V, 343; Ṭab., I, 2908, 7; Balâḏori, 273.

(3) Balâḏori, 360.

(4) Balâḏori, 12; I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 72-73.

(5) A partir du règne de 'Otmân, les grands Ṣaḥâbis: Zobair, Sa'd, Zaid ibn Ṯâbit, etc., y possèdent leurs châteaux. Le Prophète ignorait sans doute les « moḫannaṯ du 'Aqîq », quand il a déclaré : العقيق وادٍ مبارك. Boḫâri, I, 388, n° 16.

(6) Balâḏori, 272-73.

(7) Ibn Ḥaǵar, II, 42, 13; III, 273 en haut; Balâḏori, 13-14, 183, 267, 351, 368; Van Berchem, *Propriété territoriale*, p. 38-39; Becker. *Beitraege*, p. 94.

Un autre iqṭâ' de 'Omar semble avoir eu pour but d'évincer Aboû Ṣofiân d'une propriété, réclamée par lui (1). Le développement naturel de l'empire arabe a pu l'entraîner dans cette voie plus loin qu'il ne se l'était promis. Eut-il en cette question des principes arrêtés ; se déclara-t-il de préférence pour les ṣawâfi contre les qaṭâ'i' ? Nous n'oserions l'affirmer. En matière fiscale, nous serions plutôt porté à restreindre le « grossartiges staatsmännisches Schaffen » (Von Kremer) de 'Omar. La fondation de Baṣra donna le signal d'importantes exploitations agricoles (2). Etablie dans des bas-fonds, dans une région marécageuse, il fallut construire des digues, des levées, creuser des canaux. Ce fut l'origine de la prodigieuse fortune des Aboû Bakra, des Ziâd et des autres Ṯaqafites, fondateurs de la nouvelle métropole. Ils entendaient bien s'indemniser des sacrifices consentis par eux. 'Omar pouvait d'autant moins condamner cette prétention que, même sous les 'Abbâsides, les juristes (3) accordaient généralement que, pour le *mawât*, l'occupation constituait un titre suffisant de propriété. La reconnaissance par le pouvoir ne faisait que consacrer une situation parfaitement légale.

Et maintenant, comment est-on arrivé à faire descendre jusqu'au règne de 'Oṯmân l'établissement des qaṭâ'i'. Ce calife, nous le savons déjà, en a accordé un nombre considérable (4) ; mais, en ce faisant, a-t-il vraiment innové, bouleversé l'organisation patriarcale de l'islam primitif, si jalousement maintenue par 'Omar ?

Le succès des études de Von Kremer sur la civilisation de l'islam (5),

---

(1) Azraqî, 442 en bas. Pour prévenir la confusion, iqṭâ' = collation d'une qaṭî'a ; qaṭî'a (pl. qaṭâ'i') = « ensemble des terres à la disposition du pouvoir », de préférence des *mawât* ; ṣawâfi = « domaines de la couronne », exploités à son profit, sans l'intermédiaire d'un moqṭa' = « bénéficiaire de qaṭî'a ». Becker (*Zeits.*, l. c., p. 305) semble faire de ṣawâfi un terme propre à l'Iraq ; on s'en servait également en Egypte. Cf. Baihaqî, 525, 11.

(2) Voir dans Balâḏorî le chap. تمصير البصرة ; Iṣṭaḫrî, cité précédemment.

(3) Becker, *op. cit.*, p. 311 ; Mâwardî, *Aḥkâm*, 308. Les mêmes juristes accordent au souverain de droit de concéder à volonté les *mawât*. Mâwardî, *Aḥkâm*, 330 ; Boḫârî, II, 71.

(4) Cf. *Ḥamîs*, II, 269 ; Balâḏorî, 351, 360-61 ; Qotaiba, *Ma'ârif*, 90, 4 a d. l.

(5) Comme *Culturgeschichte des Orients* (1875) ; *Geschichte der herrschende Ideen* ; *Culturgesch. Streifzüge*. Les deux derniers ouvrages ne sont pas ici à ma portée.

le talent incontestable déployé par cet auteur, en discutant ces questions, si nouvelles alors : tout cela n'a pas peu contribué à égarer les recherches. Ses travaux ont fait époque (1) ; on le voit par l'écho qu'ont rencontré ses conclusions. Leur tort principal, c'est d'avoir été entrepris trente ans trop tôt : partant, de nous avoir donné des généralisations prématurées. Si l'estimable auteur vivait de nos jours, on peut se demander si la masse de documents nouveaux, mis à la disposition des travailleurs, ne l'aurait pas détourné de son projet. Cela ne l'a pas empêché de se décerner un témoignage de satisfaction, pour avoir été le premier à traiter la matière d'une façon aussi complète et avoir versé au dossier tant de pièces, provenant de sources aussi variées (2). Cela pouvait être vrai en 1875. Nous avons dit pourquoi on n'y peut plus souscrire. S'appuyant sur des traditions de basse époque, Von Kremer établit comme un *postulatum* la défense de ʿOmar aux musulmans de devenir propriétaires fonciers (3). Forcé pourtant de constater (4) les nombreuses dérogations à cette prétendue défense, l'orientaliste autrichien met ce changement d'attitude sur le compte de ʿOṯmân (5).

Malgré l'affirmation de la tradition musulmane sur ce point, rien n'est moins exact, comme le prouve l'exemple des qaṭîʿa, accordées par le Prophète et ses deux premiers successeurs. ʿOmar alla jusqu'à formuler le vœu de voir les Arabes devenir propriétaires (6). Les plus considérés parmi les Ṣaḥâbîs avaient devancé ce souhait. Nous avons déjà nommé Ṭalḥa, Zobair ; ajoutons Saʿd ibn Abi Waqqâṣ, Zaid ibn Ṯâbit (7), ʿAmmâr ibn Yâsir, ʿAbdallah ibn Masʿoûd (8). Ces deux derniers, futurs adversaires

(1) A. Müller a adopté et vulgarisé les conclusions de Von Kremer.

(2) *Culturgeschichte*, I, p. 94.

(3) *Culturgeschichte*, I, p. 75-77.

(4) Peu après la fondation de Baṣra on observe : ان اهل البصرة اتخذوا الضياع وعمّروا الأرَضين Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 300, 9.

(5) *Culturgeschichte*, I, p. 107.

(6) Balâḏori, 9, 3 ; Boḫârî, II, 81, n° 14.

(7) Balâḏori, 9, 6 a. d. I. ; I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 77, 158 ; Masʿoûdî, IV, 253-55 ; ʿ*Iqd*, II, 283-84 ; *Ḫamis*, II, 278-79 ; Boḫâri, II, 69.

(8) Balâḏori, 273 ; *Ḫamis*, II, 258. Dès les premières années après les conquêtes, nous

de ʿOṯmân, n'hésiteront pas à accepter de lui de plantureuses *aldées* (1), ضياع. Ce sera pour les sous-louer et en retirer de gros revenus. ʿOṯmân, tant calomnié pour ses goûts de propriétaire (2), devenu calife, n'aura garde de s'arrêter en cette voie. ʿAlî essaya-t-il seulement de réagir contre cette tendance ? Il confisqua, il est vrai, certaines concessions, accordées par son prédécesseur (3) ; mais, en ce faisant, il sacrifia surtout à des rancunes privées et frappa exclusivement ses adversaires politiques. Sous son règne, les saiyd de l'Iraq demeurent toujours en possession de leurs domaines ruraux (4). Innovation ou non, la politique fiscale de ʿOṯmân, sans nuire au trésor, profita à l'agriculture. De l'aveu de Von Kremer, elle valut à l'état un revenu annuel de 50 millions de dirhems (5). En prévision de ce résultat, ʿOṯmân n'avait pas hésité à tailler des concessions dans les domaines de la couronne (6). Celle-ci avait tout intérêt à les voir mettre en valeur. Le pouvoir veillait d'ailleurs à l'exécution des conditions, tacitement acceptées par le concessionnaire. Si, au bout de deux ans, il laissait sa terre en friche, elle faisait retour à l'état (7).

Les qaṭâ'iʿ étaient-elles simplement concédées à titre d'usufruit, اقطاع إجارة لا اقطاع تمليك (8), comme s'expriment les livres de droit ? Les partisans du communisme théocratique, inventé sous les ʿAbbâsides, le prétendent. Conformément à leur théorie, ils les considèrent comme faisant partie du domaine de la communauté islamite et, à ce titre, inaliénables. Il resterait alors à expliquer comment les bénéficiaires d'iqṭâʿ, accordés par ʿOmar

---

trouvons les musulmans propriétaires. Cf. Balâḏorî, 368, 4, etc. ; pour la période suivante, comp. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 202, 15.

(1) On nous permettra l'emploi de ce terme archaïque, rappelant si bien l'étymologie arabe, cf. nos *Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe*, p. 9.

(2) Yaʿqoûbî, II, 202, 4. Voir plus bas.

(3) Masʿoûdî, IV, 296.

(4) ضياع . Ṭab., I, 3372, 4. Les grands seigneurs terriens de Baṣra ne furent pas expropriés.

(5) *Culturgeschichte*, I, p. 108.

(6) لانّه رأى اقطاعها اوفر لغلّتها من تعطيلها . Mâwardî, *Aḥkâm*, 334.

(7) Balâḏorî, 362, 13 ; Mâwardî, *Aḥkâm*, 334 en bas.

(8) Mâwardî, *Aḥkâm*, 334.

et ses prédécesseurs, ont pu les vendre et les transmettre à d'autres (1). Apparemment ils se considéraient comme de vrais propriétaires. Si 'Omar fut vraiment le fondé de pouvoirs consciencieux de l'islam, — comme on essaie de nous le représenter (2), — on ne voit pas en vertu de quel principe il aurait pu rejeter le système des qaṭâ'i' (3).

Dans l'immense complexe de terres devenues, à la suite de la conquête, domaine d'état, l'ensemble des propriétés de plein rapport formaient comme la minorité : elles disparaissaient dans la masse des *mawât*. Le gouvernement des califes n'épouvait aucun embarras pour faire valoir ces bonnes terres, à tout le moins pour en retirer le rendement de l'impôt, parfois élevé, selon la nature du sol et les conditions spéciales de leur transfert aux vainqueurs. Mais ce serait une erreur de croire que les qaṭâ'i' (4) étaient prises sur cet ensemble. L'état arabe n'y eût pas trouvé son compte. Quand il voulait accorder des concessions domaniales, il lui restait la ressource de tailler dans la masse des terres « mawât », redevenues marécageuses (5), ou retournées à l'état de brousse ou de steppe, par manque de culture ou d'irrigation ; ou bien il abandonnait d'anciennes propriétés, ne payant plus le *ḥarâǵ* (6), sortes de domaines *nullius*, sans propriétaire régulier (7), ou non inscrites au divan de l'impôt, partant sans utilité pour les finances publiques et trop souvent pour l'agriculture.

Dans la catégorie des « mawât », *agri deserti* dans toute la force du terme, il faut ranger tous les iqṭâ', accordés par le Prophète et ses deux

---

(1) Balâḏori, 13, 3 ; 273, 13 ; 365, 2 a. d. l.

(2) Sachau, '*Omar* p. 23. Comp. Qotaiba, '*Oyoûn*, 72 ; 75, 6.

(3) En mettant sa concession en valeur, en payant la rente stipulée : '*ośr*, *ḥoms* ou même le *ḥarâǵ* (خراج اجرة), le moqṭa' devenait propriétaire et en acquérait tous les droits. Cf. Becker, *op. cit.*, p. 309-311 ; Mâwardi, *Aḥkâm*, 335. Nous avons expliqué plus haut le retrait de qaṭâ'i', fait par 'Alî. Mas'oûdî, IV, 296.

(4) La mesure prise par 'Oṯmân (Mâwardi, 334) forme l'exception.

(5) Cas fréquent en Iraq. Balâḏori, 274 ; Mâwardi, *Aḥkam*, 311-312.

(6) Balâḏori, 13, 2 ; 21, 12 ; 361, 4 a d. l. ; 365, 2 a. d. l. On cite aussi des concessions d'anciens domaines de Chosroès. Balâḏori, 273 d. l.

(7) On rencontrait principalement dans l'Iraq ces propriétaires aux titres douteux. Pendant la révolte d'Ibn 'Aśaṯ ils feront brûler les *divans* de l'enregistrement.

premiers successeurs en Arabie (1) ; les bonnes terres étant rares dans la Péninsule et toutes occupées. Jusqu'au temps de ʿOmar la vallée du ʿAqîq demeura déserte (2). La concession, accordée par ce calife et l'abondance de l'eau dans le sous-sol servirent de stimulants à l'initiative privée et permirent de la transformer promptement. La même politique agraire obtint ailleurs les mêmes résultats : parallèlement croissaient la superficie des cultures et le produit des revenus de l'état. Pour certains de ces domaines, d'un rendement plus assuré (3), on avait élevé jusqu'au cinquième, ou *ḫoms*, la taxe au profit du trésor (4) ; charge élevée, surtout pour des concessionnaires musulmans, mais attestant la vigilance du fisc sur ses propres intérêts.

La défense de ʿOmar aux Arabes de devenir propriétaires cadre mal avec ces données. Si elle visait un point spécial, ce devait être assurément l'acquisition des domaines ruraux, des ضياع. Elle demeura certainement inefficace, comme nous avons pu le constater. En admettant son application, il resterait à expliquer la provenance des richesses des saiyd arabes. Arrivés dans l'Iraq sans un sou vaillant, nous les voyons, au bout de quelques années, possesseurs de fortunes énormes ; et beaucoup, comme Aḥnaf ibn Qais, Mâlik ibn Misma' (5), Asmâ' ibn Ḫâriǵa (6), plus riches d'ancêtres (7) et de prétentions que de biens, ne remplirent jamais de fonctions publiques. Ni leur pension ou عطاء, ni leur part de butin ne pouvaient suffire à alimenter le luxe, déployé par eux. D'autre part, ils avaient cessé de se livrer au commerce. A cet égard, ʿAbdarraḥmân ibn ʿAuf forme une exception. Ses richesses — la tradition le stipule formel-

---

(1) Cf. Balâḏorî, 12-21.

(2) Abandonnée aux troupeaux des Bédouins. Masʿoûdî, III, 249.

(3) Par suite de leur fertilité, de l'abondance des eaux, etc.

(4) Balâḏorî, 14.

(5) Cf. *MFO*, I, p. 50. Sur la misère des conquérants arabes, voir *ibid.*, p. 53-54 : Aḥnaf prie ʿOmar de lui faire creuser un canal. Balâḏorî, 356. Cette opération permet toujours de conclure à l'existence d'entreprises agricoles.

(6) Cf. Qotaiba, *ʿOyoûn* 272, 274. Moʿâwia refuse d'employer Aḥnaf. Comp. Maidânî, *Proverbes*, I, 194.

(7) Nobles من كلا الطرفين, ils pouvaient remonter jusqu'à la cinquième génération, sans rencontrer des mères de condition servile.

lement (1) — provenaient surtout d'heureuses spéculations commerciales. Aussi, à partir des grandes conquêtes, voyons-nous les notables musulmans, occupés à faire valoir et à étendre leurs propriétés, leurs ضياع de l'Egypte et de l'Iraq (2). Selon un aveu, échappé à la franchise de Sa'îd ibn 'Amrou, « le Sawâd était un jardin de Qoraiś » (3). Cette situation, l'Omaiyade se contentait de la constater comme un fait accompli à son arrivée (4) dans la Babylonie ; elle était certainement antérieure au califat de 'Otmân. L'aristocratie de la Mecque — sans parler de celle du désert — n'avait pas attendu ce moment pour se tailler des fiefs dans les grasses terres du Sawâd.

Rien d'instructif à cet égard comme le fait de Ġarîr ibn 'Abdallah et de la tribu de Baġîla. A la suite de graves échecs, subis par les Arabes en Perse, 'Omar l'avait déterminé à partir avec les siens, promettant de lui abandonner le quart du Sawâd (5). Voilà une qaṭî'a bien caractérisée et comme l'histoire arabe a rarement l'occasion d'en enregistrer. Le danger passé, 'Omar comprit l'imprudence de la concession accordée et essaya de négocier avec le bénéficiaire. Ġarîr se montra de bonne composition (6). Si le trait ne fait pas honneur à la prévoyance de 'Omar, il nous révèle

(1) Cf. *Osd*, III, 316. Nous parlerons plus bas de ses propriétés.

(2) Mas'oûdî, IV, 253-55. Au Ḥiġâz, les propriétés se nommaient اموال.

(3) Mas'oûdî, IV, 262 ; Ṭab., I, 2929, 6.

(4) C.-à-d. dans la première moitié du califat de 'Otmân. L'imprudence de Sa'îd risqua d'allumer une révolution : tous les saiyd de d'Iraq, se croyant menacés dans leurs droits de propriétaires. Près de Koûfa, Ṭabarî (II, 859, 4) signale قرية لآل الأشعث, bien de famille, laissé par Aś'aṯ aux siens. Sous 'Omar, un musulman en Egypte se fait cultivateur. Des compilateurs postérieurs, comme Ibn Ḥaġar, le font condamner par le calife. *Iṣâba*, II, 416, n. 8391-92. Mais quelle est la portée de cette assertion ?

(5) Même en ne prenant pas ce terme dans toute son extension. Cf. Qotaiba, *'Oyoûn*, 258, 8, etc.

(6) Balâḏorî, 267-68. Comp. la réflexion de Nöldeke, *ZDMG*, XLIX, p. 712, sur le rôle prépondérant de Baġîla dans la conquête. L'anecdote enregistrée par Balâḏorî nous paraît suspecte dans les détails principaux. Outre le fait, dégagé avec tant de sagacité par Nöldeke, nous croyons y découvrir l'hostilité de l'Iraq contre Ġarîr et les siens, coupables d'avoir rendus des services, partant d'avoir acquis des droits exceptionnels. Cette haine le poursuivra dans l'entourage de 'Alî ; écœuré, le chef baġilite ira s'établir sur les terres syriennes.

une curieuse situation et nous laisse le choix entre deux explications (1) : le partage des terres entre les conquérants ou la main-mise violente de ceux-ci sur l'Iraq (2). La solution, adoptée par ʿOmar, suffirait à révéler la gravité du cas : il se résolut à accorder à tous les Baǵilites le شَرَف العطاء, à savoir 2000 dirhems de pension (3).

Le cas de la tribu de Baǵîla (4) n'a pas dû être isolé, et tous les saiyd ne devaient pas posséder l'esprit conciliant de Ǵarîr. Dans les deux cas, celui d'un partage entre les conquérants ou d'une occupation du sol par ceux-ci, le recours à l'iqṭâʿ restait la seule mesure pratique, conciliant le fait accompli et les droits de l'état. Son investiture devenait en réalité une *sanatio in radice*, sorte de légalisation par l'autorité compétente d'une situation, que l'expérience du gouvernement et les progrès de la jurisprudence arabe feraient désormais considérer comme anormale. En même temps, cette démarche assurait la rentrée régulière de l'impôt, *ʿośr* ou *ḥarâǵ* ; le bénéficiaire, en retour de la concession, s'engageant à en supporter les charges fiscales (5).

En fallait-il davantage pour décider Moʿâwia en faveur du système ? En réalité, il n'eut pas à se prononcer ; il demeura seulement fidèle à l'ancienne pratique, sans s'interdire de l'élargir au profit de son ambition. Esprit positif, libre de préjugés, il utilisa le silence du Qoran et de la coutume arabe pour appliquer définitivement l'ancienne législation romaine. Il lui trouvait le grand avantage de sauvegarder à la fois ses intérêts, ceux du trésor et des sujets. Le recensement, exécuté sur son ordre par Aboû'l-Aʿwar le Solaimite en Syrie (6), se rattache peut-être

---

(1) Comp. réflexions de Hartmann dans *OLZ*, 1904, 424.

(2) Cf. Balâḏori, 267 d. l.

(3) Balâḏori, 268, 5. D'après *ʿIqd*, II, 304, 17 : اوّل مَن وَضَع شرَف العَطاء الفَين معاوية . Nous comprenons : le premier, Moʿâwia fixa cette limite *maximum* pour les Arabes n'appartenant pas à la grande aristocratie de l'islam ; mais cette forte pension fut accordée avant lui.

(4) Sur sa puissance, voir le scoliaste de *Naqâ'id Ǵarîr*, 140-142.

(5) *L'iqṭâʿ* n'est pas autre chose : la concession d'un domaine contre le paiement d'une rente annuelle. Cette redevance, tout comme l'impôt régulier, n'empêche pas l'iqṭâʿ de conférer un titre de vraie propriété.

(6) Michel le Syrien, II, p. 450.

à cette politique agraire. La conclusion semble légitime, la mesure s'étant bornée au dénombrement des paysans. A la suite du dépeuplement des campagnes, amené par les guerres, le souverain était intéressé à connaître la nouvelle situation, le nombre des tributaires imposables et la superficie des terres disponibles ou demeurées en friche. Ne valait-il pas mieux encourager l'initiative privée pour revivifier ces mawât ? N'était-ce pas décharger l'état, l'état arabe surtout, d'une tâche au-dessus de ses forces ?

Ainsi agit Mo'âwia pour rendre à la culture les marais de d'Iraq (1). Dans cette même province, il avait également fait rechercher les domaines, jadis possédés par les anciens souverains de la Perse (2). Opération moins désintéressée ! Car des considérations très personnelles dirigèrent également l'attitude de Mo'âwia. Il ne se fit aucun scrupule d'incorporer à son domaine particulier les propriétés jadis confisquées sur les Byzantins et les Iraniens (3) ; d'autres, conquises sur les marécages de l'Iraq et mises en valeur par ses maulâs (4). Enfin, il concéda certaines ṣawâfi à ses amis et à ses partisans (5). Sur ce point, il innova véritablement, et, nous le reconnaissons avec Ya'qoûbî (6), il fut le premier parmi les califes à se constituer un domaine particulier, à s'attribuer les terres, ayant jadis appartenu aux gouvernements perse et grec (7). Ses ennemis lui en ont fait un crime et vu dans cette mesure une nouvelle application du système du molk (8). Tout en reconnaissant le fondement de l'accusation, nous lui reprochons de ne pas tenir compte de l'évolution, subie par la souveraineté

---

(1) Balâḏorî, 361 en bas ; Mâwardî, *Aḥkâm*, 312.

(2) Ya'qoûbî, II, 258. Opération analogue, croyons-nous, à celle attribuée à 'Omar et transformée par Von Kremer en un vaste cadastre. Cette dernière mesure dépassait de beaucoup les forces de l'état arabe d'alors.

(3) Ya'qoûbî, II, 277-78 ; Balâḏorî, 361-62.

(4) Balâḏorî, 290. Pour cette dernière catégorie de terres, il pouvait, comme ses sujets, s'autoriser du principe de l'occupation.

(5) Balâḏorî, 361, 4 a. d. l.

(6) *Histoire*, II, 278.

(7) Ya'qoûbî, II, 277-78.

(8) Le mot est dans Balâḏorî, 368, 5 ; le passage ne nomme pas Mo'âwia, mais vise les Omaiyades en général. Tout en ayant possédé des domaines privés, 'Oṯmân ne paraît pas y avoir incorporé les anciennes ṣawâfi.

arabe, depuis le transfert du califat de Médine à Damas. L'organisation, la représentation du pouvoir arabe datent de Mo'âwia. Avec l'aide de Ziâd et d'Ibn Sarǵoûn il organisa la machine bureaucratique, créa un véritable ministère des finances, auquel se trouvait rattaché le *dîwân* des moqâtila. A des charges nouvelles, il fallait des ressources proportionnées. Mo'âwia agrandit son domaine privé en y incorporant les anciennes ṣawâfi (1), héritées de Byzance et de Ctésiphon.

En se décidant pour le système de l'iqṭâ', Mo'âwia pensait également à s'assurer des partisans ou à récompenser la fidélité des siens. Ces générosités intéressées demeuraient, il ne faut pas l'oublier, grevées de redevances, (2), véritables rentes au profit de l'état. Enfin, la combinaison adoptée permit au calife de se tailler dans les domaines d'état des ṣawâfi considérables. Cette sorte de liste civile lui fournissait le montant des donatives et des récompenses (3), destinées à raffermir les dévoûments ébranlés et à prévenir le retour des dissensions intestines. En définitive, la chose publique se trouva mieux du particularisme intelligent de Mo'âwia que de l'étroit conservatisme, prêté à 'Omar et aboutissant au socialisme d'état. Quand Mahomet se réserva pour lui et les siens les oasis du nord-est du Ḥiǵâz, il se constitua bel et bien une liste civile. Pour justifier cette mesure, il mit en avant les mêmes motifs que Mo'âwia, à savoir les charges d'un chef d'état (4); et, parmi ces charges, on mentionne nommément la nécessité de « rallier les cœurs ». Le sens de cette locution nous est maintenant connu (5). Cela nous dispense d'invoquer avec la tradition

(1) Au sing. *ṣâfiya*. Cf. Balâḏorî, 20, 272. Van Berchem, *Propriété territoriale*, p. 41-42; Baihaqî, 525, 11, etc.; se trouve opposé au terme « ḫarâǵ » et correspond à « terre de la couronne », traduction repoussée par M. Van Berchem, *loc. cit.*

(2) Ne différant parfois en rien du ḫarâǵ ordinaire. Seulement les musulmans étaient censés le payer, non en qualité de tributaires, mais comme fermiers perpétuels de biens domaniaux. Cette distinction sauvait les apparences. Si l'iqṭâ' conférait la propriété, avec les droits inhérents, le paiement de la redevance maintenait le caractère de la location.

(3) Cf. Ya'qoûbî, II, 277, 6 a. d. l.

(4) Mo'âwia les invoqua du temps de 'Oṯmân pour se faire adjuger une partie des domaines. Wellhausen, *Reich*, p. 180-81.

(5) Voir plus haut p. 114.

les privilèges prophétiques (1) et de condamner chez le fils d'Aboû Sofiân ce qu'elle approuve chez l'auteur du Qoran.

Du Prophète il est dit: « Il ne bâtit point de maisons, ni n'éleva de châteaux; il ne planta pas de palmiers et ne creusa ni canaux ni puits» (2). On lui attribue également cette parole: « Le plus mauvais emploi de l'argent pour un musulman, c'est de construire » (3); et cette autre: « J'ai été envoyé non pour l'agriculture, mais pour le *ǵihâd* » (4). Sous prétexte de faire l'éloge de Mahomet, d'exalter son détachement des biens de ce monde, la tradition a trouvé moyen de formuler tous ses griefs (5) contre ce qu'on pourrait appeler la politique agraire des Omaiyades. L'idéal de l'ascèse islamite, Ibn ʿOmar avait coutume de dire: « Depuis la mort du Prophète, je n'ai ni posé une brique, ni planté un palmier! » (6) Etrange assertion! A quoi s'occupaient donc ses centaines d'esclaves, travaillant dans ses *amwâl* de Ḫaibar et autres oasis du Ḥiǵâz, propriétés lui rapportant de si beaux revenus (7)? Les annales de l'islam primitif ne s'embarrassent pas de ces menues contradictions; ou plutôt la préoccupation de trouver des arguments contre la tyrannie omaiyade (8) ne permet pas de les apercevoir. Contre elle déclame l'anarchiste Aboû Ḏarr, ce fanatique partisan de ʿAlî et, à ce titre, cher aux théologiens de l'Iraq (9).

Pour nous, nous féliciterons ces princes de s'être ici encore proposé un

---

(1) On les désigne sous le nom de خصائص ou de خصائص النبوّة.

(2) Baihaqî, 23, 15.

(3) I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 120, 1; voir aussi Ǵâḥiẓ, *Avares*, 170, 1.

(4) I. S., *Ṭabaq.*, I[1], 65, 15. Autre ḥadîṯ de Mahomet contre l'agriculture et le commerce. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 297, 12. Voir aussi Ibn Ḥaǵar, II. 253, 1. Ḥadîṯ en faveur de l'agriculture, Qotaiba, *ʿOyoûn*, 189 d. l.; *Osd*, V, 617, 10 a. d. l.; Boḫârî, II, 67.

(5) Ils reviennent sous les règnes suivants avec une monotonie désespérante. ʿAlî ne possède pas d'*aldée*; autre protestation tendancieuse, contre la politique agraire des Omaiyades. Masʿoûdi, IV, 441.

(6) I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 125, 17; Boḫârî, II, 20; 73, 4.

(7) I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 109, 2; 112, 11; 122, 1; Qotaiba, *ʿOyoûn*, 255, 6.

(8) Comme les ḥadîṯ d'Aboû Ḏarr. I. S., *Ṭabaq.*, IV[1]; 166, 11; surtout 169, 20, directement contre la passion des constructions et des propriétés agricoles.

(9) Masʿoûdî, IV, 268-70; p. 269, il s'agit des « 30 descendants d'Aboû'l-ʿAṣi »; encore un ḥadîṯ antiomaiyade; p. 271 دار هجرة = Médine et non « lieu d'exil », comme porte la version française.

idéal différent. Dans l'Iraq, stimulée par l'appât des qaṭâ'i', l'activité des Ibn 'Amir, des Aboû Bakra et des Ziâd, fit revivre l'agriculture et la tira du marasme, où l'avaient fait tomber les guerres précédentes (1). La même politique agraire profita tout particulièrement à l'Arabie. Dans ce pays, exclusivement islamite et voué à la vie pastorale, âpre contrée aux rares et minuscules oasis, il ne pouvait être question de qaṭâ'i' ni de ṣawâfi (2). Ces circonstances défavorables font mieux ressortir le zèle déployé par Mo'âwia pour y acquérir, surtout dans le Ḥigâz, de vastes domaines (3) et son application à les mettre en valeur. « Les propriétés rurales — la remarque est de Wellhausen — sortirent du sol comme des champignons. Avec une prédilection marquée, les premiers Omaiyades placèrent leur fortune dans des fonds de terre, situés dans la Péninsule » (4).

A propos des développements de Médine, nous avons déjà signalé l'extension et l'amélioration des cultures dans le Ḥigâz, phénomène allant de pair avec la marche des conquêtes musulmanes. Ce mouvement se trouva favorisé par l'émigration des Qoraisites de la Mecque, entre lesquels Mahomet distribua les terres (5) et les oasis, situées autour de Médine. Parmi ceux qui s'y intéressèrent, il faut signaler en premier lieu les clans omaiyades, demeurés et confortablement installés dans la nouvelle capitale. La réussite de leurs essais d'amélioration du sol (6) prouverait à elle seule que ce district est moins déshérité (7) de la nature qu'on se l'imagine

---

(1) Voir, dans Balâḏorî, *passim*, et surtout le chap. تمصير البصرة. Mâwardî, *Aḥkâm*, 311-312.

(2) Excepté à Fadak. Les Omaiyades s'y attribuèrent les concessions de Mahomet à sa famille, précédemment confisquées au profit de l'état par Aboû Bakr. Balâḏorî, 30, 6 a. d. l.; 32.

(3) Appelés مال (pl. اموال); primitivement, le terme signifie « troupeaux », chez les Nomades; l'évolution du sens indique une évolution économique. Comp. remarque de Vollers, *ZDMG*, XLIX, p. 507.

(4) *Skizzen*, IV, p. 95; comp. *ibid.*, p. 21, note.

(5) Voir par ex. Ibn al-Faqîh, 24, 5, etc.; notices des grands Mohâgir dans I. S., *Ṭabaq.*, III[1]; Balaḏôrî, 18-19.

(6) Voir, dans I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 158, 9, les efforts de Ṭalḥa en ce sens.

(7) Voir, dans I. S., *Ṭabaq.*, V, 286, 21, etc., revenus de Fadak.

d'ordinaire. Le signal paraît avoir été donné par 'Otmân (1), désireux d'utiliser ses immenses capitaux et empressé d'arrondir son domaine privé.

Dans les chroniques relatives à cette période, on mentionne fréquemment les vastes domaines, possédés au Ḥigâz par les fils du calife 'Otmân (2), par son demi-frère Walîd ibn 'Oqba (3), par son cousin Marwân ibn al-Ḥakam (4), par 'Otba frère de Mo'âwia (5), par 'Abdallah ibn 'Amir (6), pour nous borner à ces noms plus connus. De cette énumération nous devons exclure celui de Sa'îd ibn al-'Aṣi. Malgré les instances de Mo'âwia, il se refusa toujours à acquérir des propriétés et préféra distribuer en générosités immédiates les largesses du souverain (7). Ces Omaiyades, nous le savons déjà, possédaient des biens-fonds et des villas dans la région de Ṭâif (8), où plusieurs d'entre eux étaient nés. Les fréquents loisirs, que leur prôcurait Mo'âwia, en les déchargeant périodiquement du souci de l'administration, leur permettaient de s'abandonner à ces goûts paisibles. Ils ne furent pas sans influence sur l'amélioration du climat de Médine constatée alors, en particulier sur la diminution de la malaria ou de la « fièvre de Médine », comme on l'appelait communément. Elle était probablement causée par les moustiques; car on la prenait dans le voisinage des palmeraies, trop abondamment arrosées (9). Le Prophète en souffrit comme ses compagnons, les Mohâgir, récemment arrivés de la Mecque. La tradition nous le montre terrassé par la fièvre, couché sous une outre pleine: en dégouttant sur son front, l'eau devait calmer les ardeurs du feu intérieur qui le dévorait. Il aurait également défendu aux siens de maudire la

---

(1) Cf. *Ḫamîs*, II, 267, 17, etc.; I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 157, 10; VIII, 152, 21; Balâḏorî, 9, 3. Il aurait également possédé des propriétés à Rabaḏa, d'après I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 167.

(2) *Aġ.*, II, 81; Mas'oûdi, V, 19.

(3) *Aġ.* (éd. Salhani), I, 225; par Walîd ibn 'Otba. *Aġ.*, XVI, 68, 9.

(4) *Aġ.*, I, 14, 4; III, 96, 4; Samhoûdî (éd. Wüstenfeld), 73; Qotaiba, '*Oyoûn*, 293, 16.

(5) '*Iqd*, I, 311, 3 a. d. l.; Ḥoṣrî, III, 311; *Kitâb al-Fâḍil*, 411.

(6) Ṭab., II, 69, 4-7.

(7) '*Iqd*, I, 113.

(8) Voir *Ṭâif, cité alpestre*, p. 9-10; et aussi en dehors de l'Arabie: domaine possédé par Marwân dans la Damascène. '*Iqd*, I, 13 en bas.

(9) Eaux stagnantes. Boḫârî, I, 471 en bas.

fièvre, « épreuve salutaire, disait-il, destinée à tremper la vertu des fidèles comme fait le feu pour les métaux » (1).

Dans la série des propriétaires Omaiyades, nous devons une mention spéciale à Ibn ʿAmir. Ses succès agricoles ont attiré l'attention des traditionalistes. Pour les expliquer, ils n'ont pu manquer de faire intervenir le Prophète. Quand on lui présentait les nouveaux-nés, il avait la manie de leur faire avaler sa salive, soit à l'état nature, soit accompagnée d'une datte mâchée par lui (2). Le petit Ibn ʿAmir (3) parut beaucoup goûter ces familiarités de Mahomet (4) et avala avec avidité la salive du saint personnage. Depuis lors, ajoute la légende, il n'exploita jamais un do-

---

(1) Cf. Boḫâri, I, 405, 11 ; *Osd*, V, 529, 2; 586, 5; 619. Pour la fièvre de Médine, les palmeraies, etc., cf. I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 289, 7; comp. Balâḏori, 275 d. l.; 359 d. l. surtout. Aḫṭal, 203, 4 ذُبَاب دَوْمَة, où, d'après le contexte, ذُبَاب = peste, épidémie. Le scoliaste (*ibid.*) se prononce pour le même sens; il est suivi par le commentateur du Ms. du Yémen. La fièvre atteint les indigènes, I. S., *Ṭabaq.*, III[2], 3, l. 1-3; VIII, 238, 20; *Osd*, V, 619; Azraqî, 382 en bas; Balâḏorî, 11; de préférence les étrangers : de là, nombreuses victimes parmi les *wofoûd*, reçus par Mahomet, comme Zaid al-Ḫail. Ibn Ḥağar, II, 77, 391; Qotaiba, *Poësis*, 157, 2; d'après Ibn Doraid (*Ištiqâq*, 14), il l'aurait contractée à Ḫaibar. Pour le remède à employer, cf. Qalqašandî, I, 245, 6; elle sévit encore sous le califat de ʿOmar, *Aġ.*, XI, 107, 7, etc.; après, il en est plus rarement question; à la longue, les descendants des Mohâğir s'étaient immunisés. Je me demande pourquoi Mahomet a fait tuer les chiens de Médine. I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 153, 5. J'explique par cette insalubrité de Médine les épithètes de فاضحة, مسكينة, surtout منتنة, مَذمومة, خبيثة, employées de préférence par les Syriens. Ibn al-Aṯîr, IV, 52, 10; *Aġ.*, XXI, 197, 19; Samhoûdî (éd. Wüstenfeld), 9-10. On leur en a opposé d'autres, comme *parfumée*, etc. Samhoûdî, *loc. cit.*; Ibn al-Faqîh, 23, 25, 75; Ibn Rosteh, 59, 78, 83. La peste ne pénétrerait jamais à Médine, Qotaiba, *Maʿârif*, 201, 5; en Syrie, elle sévirait à l'état endémique, Masʿoûdî, V, 348, 8; ne serait-ce pas une réponse aux épithètes malsonnantes des Syriens? *ʿIqd*, I, 378; Ibn Faqîh, 118, 12. Ayant à choisir entre la fièvre et la peste, Mahomet retient la fièvre à Médine et envoie la peste en Syrie. *Osd*, I, 54. Cf. Caetaui, *Annali* I, p. 421, n. 2. Pourtant Boḫârî (I, 344) dit de Médine : قد وقَعَ بها مَرَض ; est-ce la fièvre ou l'épidémie ?

(2) Comme avec Ibn Zobair. Nawawî, 241-42. Autres exemples : I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 79, 17; *Osd*, I, 43, 2 ; III, 240, 3 a. d. l. ; 262, 10; V, 484, 4; il guérit avec sa salive, *Osd*, III, 366, 2; il la fait prendre à un mort. Boḫâri, I, 339, 1.

(3) Il avait trois ans. Dans I. S., *Ṭabaq.*, V, 31, 20, etc., la légende est moins développée; on y trouve déjà l'expression وهو مُسْقًى, où l'on a vu une prédiction des succès hydrographiques d'Ibn ʿAmir.

(4) Un autre enfant se permit de riposter au Prophète, au grand scandale des parents.

maine sans y rencontrer de l'eau (1). Un fait beaucoup mieux attesté : Ibn 'Amir garda toute sa vie une prédilection marquée pour les travaux agricoles. Après Mo'âwia, il fut le propriétaire par excellence parmi les Omaiyades (2). Il aurait voulu transformer le désert. La passion de toute sa vie se trahit dans ce ḥadîṯ, par lui attribué au Prophète : « Mourir en défendant sa propriété, c'est le martyre » (3). Arrangera qui pourra les contradictions, mises par le ḥadîṯ sur le compte du Maître !

On éprouve une certaine surprise de voir cette passion partagée par le monarque ; de constater que les tracas du gouvernement de son vaste empire, au lieu d'assoupir, paraissent avoir plutôt attisé chez lui le désir d'augmenter, jusque dans le Ḥigâz, l'étendue de ses domaines privés.

Non seulement les parties les plus fertiles de cette province, comme le plateau de Ṭâif (4), le Wâdi'l-Qorâ, l'oasis de Fadak (5), les environs de Médine (6), en particulier la riante vallée du 'Aqîq (7), — le Daphné de cette Antioche arabe, non moins dissolue que celle de Syrie (8), — bénéficièrent de ces dispositions du souverain et des Omaiyades ; mais il ne

---

Osd, V, 393 en bas. Mahomet suce la blessure de son petit-fils adoptif Osâma. *Osd*, I, 65, 7.

(1) *Osd*, III, 191 : Qotaiba, *Ma'ârif*, 109.

(2) Aussi lui a-t-on attribué des domaines, avec lesquels il n'a rien à voir. Tel « le jardin d'Ibn 'Amir » près de la Mecque. Balâḏorî, 51.

(3) Qotaiba, *Ma'ârif*, 109, 8 a. d. l. : من قُتِل دون مالو فهو شهيد. Le pestiféré est également considéré comme martyr. Boḫârî, I, 170, 5 : preuve de la fréquence de ces épidémies. Ce ḥadîṯ explique l'apathie des musulmans pour s'en préserver. On a abusé de ce titre de *šahîd*, donné encore au noyé ; également martyre une Anṣârienne, assassinée par ses domestiques. *Osd*, V, 626 ; Boḫârî, *loc. cit.* ; *Osd*, (I, 111, 259, etc.) énumère d'autres catégories de *šahîd*, entr'autres la femme morte en couches.

(4) Voir notre *Ṭâif, la cité alpestre*, p. 9-10.

(5) Balâḏorî, 32.

(6) Yâ'qoûbî, II, 297 d. l ; 298, 1, etc.

(7) Cf. Yâqoût, III, 700 ; *Aǵ.*, V, 144 ; XVI, 46 ; XXI, 165, 168 ; I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 104, 174, 204, 279-80. Sa'îd ibn al-'Aṣi y possédait une villa.

(8) D'après une communication, reçue de Médine, le nom existe encore, et aussi la coutume d'aller s'y divertir, lorsque se répand la nouvelle قد سال العقيق. Voir références citées plus haut ; Hamdânî, *Ǵazîrat*, 219 ; Ibn Ḥaǵar, II, 191. La même communication apprend : المياه داخل المدينة كثيرة والاهالي بالاجمال مواظبين على الصلوة مع حال كونهم منهمكين باللذات وبشرب الكوزول.

recula pas devant d'énormes dépenses pour creuser des puits, créer des jardins à 'Arafa (1), et jusque dans la stérile vallée de la Mecque (2). Il y éleva des digues contre les inondations soudaines, causées par les trombes hivernales, construisit des fontaines avec des réservoirs pour arroser les propriétés voisines. Ces mesures transformèrent les environs de la Mecque (3). Désireux d'amener les eaux du mont Ohod, il se vit forcé de faire exhumer les cadavres des martyrs de la fameuse bataille. L'opération ne souleva alors aucune protestation (4) et l'on en connaît d'autres exemples contemporains (5).

Un intendant spécial régissait ces domaines du Ḥiğâz (6). Pour les arrondir (7), nous voyons le calife recourir à des mesures, attestant la désinvolture, avec laquelle il traitait parfois ses parents omaiyades. Ainsi, il se fit céder une terre par Walîd ibn 'Oqba (8), des maisons par Ibn 'Amir (9), le riche propriétaire ; d'autres domaines par le même à Ṭâif, qu'il lui rétrocéda sur-le-champ. Le mobile de ces expropriations nous échappe. Il trouvait d'ailleurs moyen de les indemniser en leur accordant des qaṭâ'i' dans les mêmes régions (10). A Wâdi'l-Qorâ, à Ṭâif, il achète de nouvelles terres à 'Amrou ibn al-'Aṣi, à des propriétaires juifs (11). A

(1) Ṭab., II, 69, 4; Iṣṭaḫrî, 17, 6.

(2) Cf. Azraqî, 442 en bas; 443, 1 : حوائط فيها النخل والزرع.

(3) Azraqî, 396 d. l.; 442-44. Sur les inondations de la Mecque, tous les dix ans environ, cf. Wüstenfeld, *Chroniken*, II, p. 302-306; III, 75 en bas; 78, 10. Les 'Abbâsides, à leur avénement, feront détruire ces utiles travaux des Omaiyades. Azraqî, 340. Mo'âwia a dû posséder des biens à Ǵodda, où nous voyons son intendant (كان يلي امواله بالحجاز) passer le printemps. Qotaiba, '*Oyoûn*, 257 d. l.

(4) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 5, l. 22; III[2], 78, 8; 106, 17-20. Cf. *ZDMG*, LIX, p. 400.

(5) Comme Ṭalḥa, mort à la journée du Chameau et exhumé par sa fille; autres exhumations, du vivant de Mahomet. Boḫârî, I, 339.

(6) Qotaiba, '*Oyoûn*, 357, 2 a. d. l. On nomme également l'intendant des « amwâl » de 'Otba au Ḥiğâz. *Kitâb-al-Fâḍil*, 411.

(7) Ya'qoûbî (II, 278, 10) revient avec insistance sur ces domaines.

(8) *Aġ.* (éd. Salhani), I, 225.

(9) Ṭab., II, 69, 4; comp. '*Iqd*, II, 154. Cet Ibn 'Amir amena l'eau à 'Arafa. *Osd*, III, 191 d. l.; Qotaiba, *Ma'ârif*, 109.

(10) Ya'qoûbi, II, 178, 9, etc.; Balâḏori, 32.

(11) Balâḏori, 35, 56. Avec 'Amrou les négociations n'aboutirent pas. Ṭab., II, 279, 11.

Haibar, il se rend acquéreur, pour la somme de 100 000 dirhems, d'un lopin de terre, ayant appartenu à Miqdâd (1). Sans cesse il se préoccupe d'améliorer ces acquisitions (2). Il parvient à y récolter non seulement d'énormes quantités de dattes, le produit par excellence du Ḥigâz, mais encore des céréales. Ce dernier résultat jette Ya'qoûbî dans l'admiration (3): admiration justifiée, quand on sait ce qu'il en coûta à Ṭalḥa pour récolter du blé sous ce ciel de feu (4).

A la Mecque, il acheta et reconstruisit le « Dâr an-nadwa » pour en faire le palais du gouverneur (5). Il s'y rendit acquéreur de nombreux immeubles (6). Il sacrifia l'énorme somme de 45 000 dînârs pour le dâr de Ḥowaiṭib ibn 'Abdal 'Ozza (7). La maison de Ḫadîǧa fut achetée et transformée en mosquée (8). Ces mesures avaient pour but de relever le prestige de son gouvernement et peut-être aussi de fournir à ses partisans des lieux de réunion, destinés à contrebalancer ceux de la grande mosquée, centre de la réaction antiomaiyade (9). En visitant la maison de 'Abdśams, son aïeul, il lui arriva l'aventure signalée précédemment (10). Levant sur lui son bâton, le vieux propriétaire s'écria : « Puisse Dieu ne jamais te rassasier ! Le califat ne te suffit donc pas, pour que tu jettes les yeux sur ma demeure ? » (11)

Même après son triomphe définitif, le Prophète s'était refusé à construire à la Mecque, fût-ce un pied-à-terre pour remplacer son ancienne

(1) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 115, 12.

(2) Balâḏorî, *loc. cit.*; Wâqidi, 207, 6.

(3) Ya'qoûbî, *loc. cit.*

(4) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 158, 9.

(5) Azraqî, 341 ; Balâḏorî, 52.

(6) Ṭab., II, 69 ; Azraqî, 447, 6 ; 449, 8 ; 449-52.

(7) La maison possédait un puits. De là peut-être sa valeur vénale. Cf. Balâḏorî, 50-51 ; Ǧâḥiẓ, *Avares*, 163, 13 ; Qotaiba, *Ma'ârif*, 106 ; *'Iqd*, II, 47, 148.

(8) Azraqî, 423. Cette transformation, croyons-nous, eut lieu plus tard.

(9) Nous croyons retrouver la même intention politique dans la construction par Ḥaǧǧâǧ d'une mosquée à Médine. Ṭab., II, 854. Nous nous réservons d'y revenir. Mahomet n'aimait pas les chapelles privées (Caetani, *Annali*, I, p. 411, n. 1), les مسجد القوم , fréquemment des centres d'opposition.

(10) Cf. *MFO*, I, p. 59.

(11) *Aǧ.*, I, 84 ; *Osd*, III, 135.

maison, vendue par 'Aqîl, le frère de 'Alî (1). Il se contentait de l'hospitalité d'Aboû Sofiân (2). Jamais il ne consentit à prolonger son séjour dans sa ville natale et refusa d'y laisser enterrer ses compagnons (3). Confidents de sa pensée, les grands Mohâgir (4) se conformèrent — on le prétend du moins — aux intentions du Maître. Mo'âwia ne crut pas devoir les imiter.

Comme constructeur, il fit preuve d'une grande activité à la Mecque (5). A cette occasion, malgré son peu de goût pour la musique, il favorisa les premiers essais de l'art musical arabe. Pour ces bâtisses, en briques et en chaux, — une importante innovation dans l'architecture de la ville sainte, — le calife se vit obligé d'appeler des maçons perses. Comme ces ouvriers chantaient en leur langue pendant leur travail, un maulâ de la Mecque prit l'habitude de venir les écouter et l'idée lui vint alors de mettre des paroles arabes sur les airs, empruntés par lui à ces artistes d'occasion (6).

Mais la principale à bénéficier de cette activité du souverain fut Médine. Mo'âwia y construisit des quartiers entiers. A ce propos, il se souvint des complices du meurtre de 'Otmân et profita de l'occasion pour

(1) Balâdorî, 43, 8 ; Azraqî, 389 ; Bohârî, I, 402, 5, etc.

(2) Ibn Hagar, II, 478, 1.

(3) Ibn Hagar, II, 119, 145 ; I. S., *Tabaq.*, III[1], 102, 103.

(4) Ibn 'Omar supplie encore de ne pas être enterré à la Mecque. I. S., *Tabaq.*, IV[1], 138. Il m'a été impossible de découvrir le motif qui a inspiré les nombreux hadit de cette catégorie ; ils cadrent mal avec le caractère sacré de la Mecque. Je soupçonne une origine médinoise, spécialement ansârienne, s'efforçant de grandir Médine aux dépens de l'ancienne rivale qoraišite. D'autre part, à partir du fath, Mahomet redoutait, si les Sahâbis revenaient à la Mecque, de les voir soustraits à son influence et tentés de faire bande à part. Nous connaissons déjà ses défiances contre les « masgid » où les siens pouvaient se réunir seuls, cf. *Qoran*, IX, 108-09 ; Balâdorî, 3-4 ; bonnes remarques dans Caetani, *Annali*, I, p. 411, n. 1. 'Omar obéira à une préoccupation analogue, quand il gardera sous ses yeux les « Mobaššara ». Aboû Obaida, faisant partie du triumvirat, pouvait être mis en évidence impunément.

(5) Azraqî, 449-51.

(6) *Ag.*, III, 86 ; comp. *ibid.*, III, 84. On signale pourtant des musiciennes au Higâz sous 'Omar. Ibn al-Faqîh, 43, 17.

enlever à leurs maisons l'air et la lumière (1). Il serait fastidieux d'entrer ici dans le détail. Mo'âwia paya fort cher un jardin (ḥâ'iṭ) appartenant au poète Hassân ibn Tâbit et y éleva un château, appelé le « château des deux palais » (2). Un autre achat, fait au même Hassân (3), un partisan dévoué des Omaiyades, a tout l'air d'une générosité déguisée. Peut-on qualifier autrement l'achat des maisons de Ṣafiya et de 'Aiśa, épouses du Prophète ? Ces misérables chambrettes en terre battue (4), Mo'âwia les paya 180 et 200 mille dirhems (5). Le culte des reliques de Mahomet ne s'était pas encore introduit dans l'islam. Si l'on protesta contre l'abandon par l'ancien propriétaire du « Dâr an-nadwa », cette gloire de Qoraiś (6), personne ne remarqua l'acquisition par les Omaiyades des maisons, témoins de la vie et de la longue agonie du Prophète. Le magnifique domaine de Sa'îd ibn al-'Aṣi fut cédé au calife à la charge de payer les dettes, laissées par ce fastueux Omaiyade (7). D'autres acquisitions, faites à Médine, mirent Mo'âwia en relations avec les fils du calife 'Omar et de 'Abdarraḥmân ibn 'Auf (8). Il y paya 60 000 dînârs une maison qui avait coûté une outre de vin (9) au premier propriétaire.

Les achats d'immeubles, faits par Mo'âwia à Médine, permettent de constater pour cette époque une hausse considérable dans la valeur des propriétés. Déjà sous 'Oṯmân, un jardin (*bostân*) s'était vendu 400 000 dirhems (10). D'un domaine aux environs de Médine, Ibn Zobair retira

---

(1) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 54, 18-21 ; Azraqî, 451, lui attribue la même vengeance à l'égard de ses cousins Marwân et Sa'id ibn al-'Aṣi.

(2) *Aǧ.*, IV, 11 en bas.

(3) Samhoûdî (éd. Wüstenfeld), 148.

(4) I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 119, 22 ; 120, 13. Cf. Samhoûdî (éd. Wüstenfeld), 78.

(5) I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 118, 6-9 ; Caetani, *Annali*, I, p. 379, n. 1.

(6) Cf. *Osd*, II, 41.

(7) Samhoûdî (Wüst.), 153. Comp. *Aǧ.*, I, 17. La portion du Ǧâba, vendue par 'Abdallah ibn Ǵa'far pour éteindre une dette de 400 000 dirhems, est acquise par Mo'âwia pour 600 000 dirhems. I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 76-77. Encore un cadeau indirect à un Hâśimite toujours besogneux.

(8) Samhoûdî (Wüst.), 106, 107.

(9) Qotaiba, *Ma'ârif*, 105. Ailleurs on parle seulement de 60 000 dirhems (*Ḫamîs*, II, 295, 5 a. d. l.), donnée plus vraisemblable.

(10) *Ḫamîs*, II, 258 en bas. Cf. *'Oyoûn*, 381 : 900 000 dirhems pour un jardin.

1600 000 dirhems ; à son père il avait coûté 170 000 dirhems (1). Une modeste terre à Kaidama valut à ʿAbdarraḥmân ibn ʿAuf 40 000 dînârs (2). Le poète Ḥassân ne pouvait être taxé d'exagération, lorsqu'en cédant son terrain à Moʿâwia il assurait échanger des espèces sonnantes contre une poignée de dattes (3). La propriété ne lui avait pas coûté davantage. Vers le même temps, le cousin de Moʿâwia s'assura la possession d'un bouquet de palmiers en payant 1000 dirhems par pied (4). Le choix de Médine par le Prophète comme « dâr al-hiǵra » lui avait porté bonheur. Du bourg des Anṣârs (5) il avait fait la première ville de l'Arabie (6).

S'il est intéressant de relever chez Moʿâwia cette constante préoccupation de reculer les bornes de ses possessions au Ḥiǵâz, on se trouve embarrassé pour en découvrir les mobiles. Il est difficile de ne pas le croire influencé par la politique. En Syrie, en Egypte, dans l'Iraq, le calife exploitait (7) les immenses et magnifiques domaines, hérités des régimes antérieurs. Comme le remarque fort bien Yaʿqoûbî (8), « il fut le premier à posséder des ṣawâfi sur tous les points de l'univers (9), sans en excepter Médine et la Mecque » (10). Il les avait sans scrupule incorporés à sa liste civile et y taillait des apanages pour ses parents et ses créatures (11). Toujours insatiable, le royal propriétaire, en desséchant les marais du Sawâd (12), trouva moyen d'arrondir ces vastes domaines (13).

---

(1) *ʿIqd*, II, 284 d. I. ; Wüstenfeld, *Gebiet von Medina*, p. 28 ; I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 76, 17.

(2) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 94, 3.

(3) Samhoûdî (Wüst.), 148.

(4) Samhoûdi (Wüst.), 111.

(5) Médine était fort déchue à l'arrivée de Mahomet : elle produisait alors l'impression d'une réunion de fermes.

(6) Ou plutôt la capitale de son royaume.

(7) Cf. Balâḏorî, 293, 3, etc.

(8) *Histoire*, II, 278, 10.

(9) في جميع الدنيا . L'univers, c'était l'empire arabe.

(10) Comp. Yaʿqoûbi, II, 276, 277-78.

(11) Yaʿqoûbî, II, *loc. cit.*

(12) Les références ont été données plus haut.

(13) Cf. Balâḏori, 290.

Dans le dévolu, jeté par Mo'âwia sur les bonnes terres du Ḥiǵâz, l'attrait du sol natal ne paraît pas avoir été étranger. Il était sans doute sincère, quand il disait à propos de son maulâ Sa'd, intendant de ses *amwâl* en cette province : « Heureux mortel ! il passe le printemps à Ǵodda, l'été à Ṭâif, l'hiver à la Mecque ! » (1) Ainsi, après trente ans de séjour au centre de la Damascène, le cœur du vieux Qoraišite éprouvait encore de ces retours vers la terre des aïeux !

Quels qu'aient été les charmes du paysage alpestre de Ṭaîf (2), la fécondité des palmeraies enfiévrées de Ḫaibar (3) et de Fadak, nous éprouvons de la peine à admettre que les produits de ses propriétés du Ḥiǵâz aient suffi à allumer les convoitises du calife.

Pour les exploiter, il fallait à grands frais creuser des puits (4), élever des barrages (5), amener l'eau des sources, captées au loin dans les montagnes. En dépit de l'admiration naïve des auteurs arabes, s'extasiant devant les 150 000 charges de dattes, les 100 000 sacs de céréales, récoltés par Mo'âwia dans ses domaines du Ḥiǵâz (6) ; malgré la préoccupation constante des califes omaiyades, s'interdisant l'aliénanation d'une parcelle de ces propriétés : tradition adoptée, comme tant d'autres, par leurs rivaux 'abbâsides (7), nous ne parvenons pas à com-

---

(1) Corrigez en ce sens la traduction du texte analogue de Ǵâḥiẓ, cité dans Margoliouth, *Mohammed*, p. 6.

(2) Cf. *Ṭâif, la cité alpestre*.

(3) La fièvre de Ḫaibar était encore plus redoutée que celle de Médine. *Divan* de Farazdaq, 114, 2 ; Ibn Doraid, *Istiqâq*, 14. Un Bédouin, ennuyé de ses filles, les amène à Ḫaibar. Qotaiba, '*Oyoûn*, 296. Comp. *ibid.*, 262, 16 ; 163, 3. Mais rien n'égalait les effets de la malaria de غدير خمّ (Qotaiba, '*Oyoûn*, 262, 17), lieu célèbre dans les annales de la Ŝi'a. Cf. R. Dussaud, *Hist. et religion des Noṣairis*, p. 137, etc.

(4) On en tirait l'eau à force de bras ou au moyen de bêtes de somme. I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 136, 13 ; VIII, 16, 3, etc.

(5) Un de ces barrages portait le nom de « sadd Mo'âwia ». Balâḏori, 10 ; 13, 7. La lettre de Médine, citée plus haut, ajoute à propos du 'Aqiq : شاهدنا آثار وانقاص سدود ومخازن جسيمة لجمع المياه حين يسيل وباطرافه خرابات كثيرة ... والآن لا يُستفاد اصلًا من مياه وادي العقيق. Le futur chemin de fer du Ḥiǵâz devant traverser cette vallée, on y prévoit la construction d'un grand pont ou viaduc.

(6) Ya'qoûbi, II, 278, 11 ; Samhoûdî (Wüst.), 150.

(7) *Aġ.*, V, 142, 10, etc. ; XXI, 150, 9, etc.

prendre le prix à leurs yeux de ces oasis minuscules, péniblement mises en valeur (1). Pouvait-on les mettre en parallèle avec la riche vallée du Nil (2), avec l'incomparable jardin de la Damascène, avec les « figuiers et les oliviers du Goûṭa », pour lesquels les Arabes syriens se vantaient de combattre à Ṣiffîn et de « sacrifier leur part de Paradis » (3) ? A côté de ses relations officielles et de parenté, le calife, nous le soupçonnons du moins, jugea utile de se créer des relations d'intérêt dans ce coin de l'Arabie, berceau de l'islam et de sa famille. C'était en même temps travailler au développement économique de la province et prouver aux habitants combien peu leur séjour en Syrie faisait perdre aux Omaiyades le souvenir du pays natal. Moins que jamais, depuis l'abdication de Ḥasan, la raison d'état lui permettait de perdre de vue la province, séjour de l'aristocratie musulmane, boudant le pouvoir, asile des 'Alides et des autres prétendants antiomaiyades. Il faut peut-être interpréter dans le même sens les efforts, tentés par le calife (4) auprès de son parent Sa'îd ibn al-'Aṣi, pour le persuader de se conformer à la tradition des autres Omaiyades et, comme eux, d'acquérir des terres au Ḥiǵâz.

L'esprit inventif de Mo'âwia lui avait suggéré l'idée d'autres ressources d'une nature moins populaire. Au témoignage un peu suspect de Ya'qoûbî (5), il établit une dîme (zakât) sur les pensions, payées à diverses catégories de musulmans. Etant donné le nombre de ces pensions et leur montant élevé (6), cette mesure fiscale dut devenir extrêmement productive.

Du temps de 'Alî, la ville ou plutôt le district de Baṣra comptait 60 000 moqâtila, plus 17 000 fils de moqâtila (7), en état de porter les

---

(1) Voir au prix de quels efforts Ṭalḥa y récolte des céréales. I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 158, 9.

(2) Mo'âwia y possédait ses ṣawâfi. Baihaqî, 525, 11.

(3) Cf. Mas'oûdî, IV, 366.

(4) Cf. *'Iqd*, I, 113.

(5) *Hist.*, II, 276.

(6) Comp. le fait raconté par le ḥâǵib de Ziâd. *'Iqd*, III, 4 ; 6 en bas. Michel le Syrien, II, p. 475 : en payant la solde, les fils d'Athanase bar Goumaiyé se font céder un dinâr par chaque soldat.

(7) Ṭab., I, 3370, 14 ; 3371 d. l. ; Balâḏori, 350 en haut.

armes (1). Koûfa en renfermait pour le moins autant. Un quart de siècle plus tard (2), leur nombre s'éleva au chiffre de 100 000, tous pensionnés, comme observe l'annaliste auquel nous empruntons ces chiffres (3). Pour la construction de la grande mosquée des Omaiyades, 45 000 moqâtila de Damas (4) abandonnèrent au calife Walîd I le quart de leur «'aṭâ'» (5). Parmi les tribus (6), certaines pouvaient fournir jusqu'à 2000 moqâtila (7). A quelles opérations fructueuses pour le trésor ne pouvait pas donner lieu une comptabilité compliquée, comme ces chiffres permettent de le supposer? On supprimait les pensions en punition pour des infractions aux obligations militaires ou simplement pour réchauffer la tiédeur politique. D'autres fois, on contestait aux ayants droit l'âge requis (8) pour toucher la pension ; ou bien on se livrait à une opération dans le genre de celle, pratiquée par le second des successeurs de Mahomet : « Quand un pensionné mourait le huitième mois de l'année, 'Omar délivrait seulement les deux tiers de sa dotation » (9), gardant le reste au profit du trésor (10). En cette matière, l'arbitraire remonte à l'institution du divan des pensions, un des meilleurs instruments de règne, inventés par le pouvoir arabe. A notre sens, en l'établissant, 'Omar donna la plus grande preuve de son

(1) C'est-à-dire au-dessus de 15 ans. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 105 en bas.

(2) Exactement sous Ḥaǵǵâǵ.

(3) Ṭab., II, 1072, 13.

(4) Ou mieux du ǵond : Damas ne pouvait alors renfermer autant de musulmans, encore moins 45 000 moqâtila, chiffre nous obligeant à admettre plus de 150 000 musulmans.

(5) De Goeje, *Fragmenta historic.*, 5 d. l.

(6) Parmi les Kalb de Syrie, 2000 — les principaux — recevaient le شرف العطاء ; voir plus bas. A Ḥomṣ, les seuls Yéménites pensionnés s'élevaient au chiffre de 20 000. *Aǵ.*, V, 155.

(7) Cf. Ṭab., I, 3036, 8.

(8) Ce fut 15 ans, à partir de 'Omar II. I. S., *Ṭabaq.*, IV, 105 en bas. A Ṣiffîn, un combattant de 17 ans ne reçoit pas de pension. Ṭab., I, 3266.

(9) Balâḏorî, 461, 12.

(10) D'autres se l'appropriaient. Cf. *'Iqd*, III, 4 ; 6 en bas ; Michel le Syrien, II, p. 475. Le gouverneur de Ḥomṣ fait une réduction sur la pension des 20 000 Yéménites du ǵond pour en faire bénéficier un poète. *Aǵ.*, V, 155, 10, etc. Cela permet de juger du reste.

instinct d'homme d'état, de ce « grossartiges staatsmänniches Schaffen », tant vanté chez lui. Désormais le gouvernement, « tenant les cordons de la bourse » (1), pouvait l'ouvrir ou la fermer à volonté. Les Omaiyades et leurs hommes d'état ne manqueront pas d'en profiter. Tout le premier, Mo'âwia surveillera de près la distribution des pensions (2). Nous le voyons également attentif à recueillir l'héritage des étrangers (3): encore une tradition, empruntée par la législation musulmane à la jurisprudence romaine.

Les tributaires se chargèrent parfois de lui fournir l'occasion d'opérations non moins lucratives. Les Jacobites et les Maronites (4) déférèrent à son tribunal un différend doctrinal. Le sceptique monarque évita de s'immiscer dans une question dogmatique. Mais il ne négligea pas de frapper les vaincus dans cette joute théologique de l'énorme contribution annuelle de 20 000 dînârs (5), à la grande joie de leurs adversaires chrétiens, comme il appert de la narration de l'incident, due à la plume d'un chroniqueur maronite (6). A Alep, les querelles entre Maronites et Maximinites donnèrent lieu à de violents démêlés. L'émir et la police arabes durent intervenir en pleine église (7). Ces discussions ne se terminèrent pas sans coûter de l'argent aux deux parties (8). A l'occasion, le

(1) Wellhausen, *Reich*, p. 20 et 27.

(2) *Ağ.*, XIV, 97. D'autres exemples ont été cités plus haut.

(3) *Ağ.*, XIX, 37 en bas ; vers audacieux de Farazdaq, *Divan*, 70 ; autre développement de ce thème, *ibid.*, 139.

(4) Les juifs et les chrétiens le choisirent de même comme arbitre. *Itinera latina* (publicat. de l'*Orient latin*), I, p. 155.

(5) Nous retrouvons dans cette partialité de Mo'âwia une preuve nouvelle du nombre considérable des Maronites à cette époque ; peut-être aussi du désir de les détacher de Byzance, avec laquelle, depuis Héraclius, ils entretenaient d'excellents rapports. Mo'âwia a voulu ménager le parti le plus influent. Cela explique peut-être pourquoi le judicieux Barhebræus, si impartial pour 'Amrou ibn al-'Aṣi, en bons rapports avec les Jacobites d'Egypte, se montre plutôt sévère pour Mo'âwia.

(6) Cf. *Machriq*, 1899, p. 267.

(7) Michel le Syrien, II, p. 495-96.

(8) Nous pouvons le supposer, malgré le silence de la chronique.

calife savait accueillir les justes réclamations de ses sujets chrétiens. Ainsi, nous le voyons diminuer le tribut, imposé à ceux de Naǵrân (1).

Ici se présente naturellement la question des pensions et des gratifications, accordées aux poètes. Le monarque songeait aussi à eux, quand il s'efforçait d'arrondir ses domaines et de multiplier les sources de ses revenus. Sur cette catégorie de ses sujets, le ḥilm seul demeurait impuissant. L'espoir du gain — eux-mêmes en convenaient — demeurait leur principale source d'inspiration (2). Sur le Parnasse arabe, les rimeurs *sine ira et studio* formèrent toujours l'exception (3).

XIII

LA POÉSIE POLITIQUE

Mo'âwia et les poètes

Comme tous les pouvoirs soucieux de durer, le régime omaiyade devait se préoccuper de l'opinion publique.

Quoique jouissant en principe d'un pouvoir, limité seulement par les prescriptions du Qoran, seuls les plus intelligents et les plus énergiques des califes de ce temps, parvinrent à réaliser cette conception de l'autorité suprême. Dans la pratique, ils devaient tenir compte de l'ancienne constitution arabe : ensemble disparate d'immunités mal définies, de coutumes gênantes pour le pouvoir et restrictives de son indépendance. Le souverain ne possédait pas même une śorṭa ou garde particulière (4). Les moqâtila ne dépendaient pas directement de lui ; ils demeuraient affectés à la défense de leurs provinces respectives. Il faudra l'intervention de personnalités

(1) Balâḏori, 67.

(2) Cf. *'Iqd*, III, 145-46 ; presque tout serait à traduire. Comp. *ibid.*, I, 104 en haut, 314 ; *Poète royal*, p. 22.

(3) Voir plus bas, p. 146. Comp. le jugement de Asma'i : الشعر نكد يقوى في الشرّ ويسهل فاذا دخل في الخير يضعف. *Osd*, II, 5 en bas.

(4) La création de la śorṭa est postérieure aux califes patriarcaux.

énergiques, comme Mo'âwia, Ziâd et Ḥaǵǵâǵ pour inculquer les droits du gouvernement central : انّما السلطان سلطان امير المؤمنين والجند جنده ; pour faire comprendre aux Arabes que l'armée relevait du calife (1). Le seul point par où il reprenait l'avantage, c'était la nomination aux fonctions publiques. Mais là, comme dans tout le reste, le souverain devait compter avec le groupement des tribus et des partis au sein de l'empire arabe, avec les vœux de ses indociles sujets, s'accommoder de leurs préjugés, de leurs tendances anarchiques (2). En étudiant le ḥilm de Mo'âwia, nous avons pu voir jusqu'où les Arabes poussaient la licence dans leur attitude vis-à-vis du pouvoir (3).

A défaut des parlements permanents, on avait les *wofoûd*, tumultueuses assises de la nation arabe (4). Ces réunions ne duraient qu'un temps, ou elles étaient convoquées à l'occasion d'un événement extraordinaire, comme la bai'a de Yazîd, l'abdication de Ḥasan, la reconnaissance (استلحاق) de Ziâd (5). Restait la poésie, sorte de tribune permanente, remplaçant avantageusement la chaire des mosquées et l'éloquence compassée des *wofoûd*. La poésie jouissant d'une diffusion plus étendue, الشعر اسير (6), l'opinion publique en fit son organe habituel : les poètes devinrent les journalistes du peuple arabe (7). Comme on le verra plus loin, le rapprochement n'a rien de forcé. Si les poètes arabes remplirent certains rôles, tenus de nos

(1) Ḥaǵǵâǵ insistera spécialement sur ce point. Cf. Ṭab., II, 1038, 12-16 ; Ibn al-Aṯîr, IV, 171 d. l. Même en louant la valeur de l'Omaiyade Biśr, il faudra mentionner le calife سيف يصول امير المؤمنين به . Farazdaq, *Dîvan*, 173, 3 a. d. v.

(2) Comp. Aḫṭal, si dévoué d'ailleurs aux Omaiyades et chrétien : « Si Qoraiś ne nous rend pas justice, nous abandonnerons Qoraiś ». *Dîvan*, 11, 4. Autre menace analogue dans *Ḥamâsa*, 329, 8 ; Qotaiba, *'Oyoûn*, 283. Contemporaines des Marwânides, ces sorties montrent combien difficilement les Arabes s'habituaient à un gouvernement régulier.

(3) Voir dans *MFO*, I, l'étude sur le *Ḥilm* ; Nöldeke, *Delectus*, 76, 10-14.

(4) Cf. *MFO*, I, p. 59, etc.

(5) Ajoutez la réunion de Ǵâbia, véritable congrès, comme l'indiquent la présence du minbar (cf. *MFO*, I, p. 61, n. 1), le nom de يوم جابية et la série des discussions : 'Omar voulait régler la situation de la Syrie conquise (cf. *Osd*, I, 53), après avoir pris l'avis et écouté les vœux des *aśrâf*, véritables sénateurs de l'empire, dont le concours et l'appui étaient indispensables.

(6) Cf. *Poète royal*, p. 9.

(7) Cf. *Poète royal*, p. 22 ; Baihaqî, 461, 3. On cite comme une exception un poète exempt de vénalité. *Aǵ.*, VIII, 16, 4.

jours par la presse, ils méritèrent également la plupart des reproches adressés aux journalistes contemporains, tout spécialement celui de vénalité. Trop souvent, ils abaissèrent leur talent jusqu'au chantage. Avec non moins de raison que pour l'ancienne monarchie française, on peut définir le régime omaiyade : une royauté tempérée par des satires et des chansons (1). Ǵarîr fait allusion dans ses *Naqâ'id* à cette alliance entre la satire et la musique arabes :

« Je suis l'auteur de satires originales, se répandant à la suite du caravanier qui les chante de nuit » (2).

A leur tour, les musiciens du Ḥiǵâz s'en emparaient et elles allaient animer les *nâdi* ou cercles de tribus. Ainsi, d'après la *Sîra* prophétique, firent les ennemis de Mahomet pour les satires composées contre lui.

C'était le beau temps où, en Arabie, tout le monde cultivait les Muses. Mahomet (3) forme une des rares exceptions à cette règle, encore très générale à cette époque (4). Loin d'en disconvenir, la tradition orthodoxe insiste avec affectation sur cette lacune dans sa formation intellectuelle (5). Mais cette insistance ne va pas sans arrière-pensée et semble avoir pour but de relever d'autant l'inspiration et la mission surnaturelles de l'auteur illettré, mais inimitable, du Qoran. Devant l'ensemble et la concordance

---

(1) Beaucoup de satires étaient mises en musique ; satire chantée par tous les chameliers. *Aǵ.*, II, 153 en bas. La musique augmente la valeur des vers. *Aǵ.*, III, 124.

(2) وإنّي لقوّال لكلّ غريبة ورودٍ إذا السّاري بليلٍ ترنّما

Naqâ'id Ǵarîr, 62, 8, et commentaire du scoliaste; même idée: 63, 7; 342, 1. Voir, dans Vollers, *Volkssprache*, p. 173, la curieuse remarque à propos du double sens de لحن. Une notable partie de l'*Aǵâni* atteste l'accord intime entre la satire et la musique.

(3) Et peut-être 'Omar, cf. Qotaiba, *Poësis*, 193, 15; il ne composa jamais de vers; même affirmation dans Balâḏorî, 99, 11; I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 275, 13, 18. Voir pourtant '*Iqd*, III, 126; 149, 2; pour son intelligence de la poésie, cf. Ḥoṣrî, I, 21. Ibn Doraid (*Ištiqâq*, 225) cite de lui des vers, probablement apocryphes; Ibn Ḥaǵar, II, 21. Qalqaśandi (I, 165, 1) présente également 'Omar comme poète.

(4) Au II[e] siècle, on comptait déjà 100 poètes du nom de 'Omar; Aṣma'î prétendait n'en connaître que trente. '*Iqd*, III, 138, 9.

(5) Il ne peut répéter correctement un vers. *Aǵ.*, XIII, 67; XX, 2; *Ḫamîs*, II, 115 en haut; surtout '*Iqd*, II, 207, 4, etc., où l'on insiste pour prouver combien il était *ommi*. Il fait un vers sans s'en douter. '*Iqd*, III, 125 en bas; Ibn Hiśâm, 882.

des témoignages (1), nous croyons pourtant difficile de leur refuser toute créance. Si Mahomet ne fut pas aussi insensible, comme on l'a prétendu, au rythme prosodique, au point de ne pouvoir donner correctement une citation poétique, il semble pourtant prouvé qu'il ne se hasarda jamais à aligner des rimes (2).

Fils d'un père et d'une mère poètes (3), Mo'âwia, son histoire le montre, subissait le charme des vers (4). Lui-même en composa (5); pas assez pourtant pour en former un recueil spécial, comme on le fit pour un de ses successeurs, 'Abdalmalik (6). Mo'âwia émaillait sa conversation, et jusqu'à ses correspondances officielles (7), de citations poétiques. Nous connaissons les noms de ses poètes favoris, graves rimeurs de la ǵâhiliya (8), dont il appréciait particulièrement les compositions poétiques (9). Il goûtait moins les modernes. Seul, il aperçoit une impertinence, contenue dans le panégyrique, adressé à Ziâd par un poète de la famille des Omaiyades: انت زيادة (10). Interrogé un jour par un solliciteur, s'il préférait un récit

---

(1) Voir p. ex. *Qoran*, XXXVI, 69. Comp. I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 161, 4 a. d. l.; 164, 4.

(2) Les Hâšimites étaient peu doués au point de vue poétique. La plupart des pièces qu'on leur attribue sont faibles, et d'ailleurs apocryphes. Cf. I. S., *Ṭabaq.*, I[1], 47. D'après Caetani (*Annali*, I, p. 379), il aurait parfois à dessein affecté de rompre la cadence d'un vers. Il simule ne pouvoir répéter des vers connus et prie les assistants de l'y aider. *Kitâb al-Fâḍil*, 415.

(3) Vers d'Aboû Sofiân, *'Iqd*, III, 270-71; *Osd*, II, 67 d. l.; *Aǵ.*, VI, 99; il est appelé من اشعر قريش, Hoṣrî, I, 29; autres vers d'Aboû Sofiân, cités plus haut (p. 52); Ya'qoûbî, II, 140-41; vers de Hind, *Aǵ.*, IV, 34-35; Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 191-92; I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 59 23; *Osd*, V, 559; de 'Otba, frère de Mo'âwia, Dinawarî, 168 en bas.

(4) Cf. *Aǵ.*, IX, 147, 15.

(5) Cf. Ṭab., I, 3466; *'Iqd*, I, 163; Baihaqî, 523; 554, 7; *Kâmil*, 184, 5, etc.; Mas'oûdî, V, 31; Komait, *Hâšimiyât*, 35, 4 (cité par scoliaste); Qalqaśandî, I, 158, 11; Dinawarî, 165, 7-16; Hoṣrî, III, 123, 6. Sa parole à Ibn Zobair: لَقَدْ شَعَرْتَ بعدي.

(6) Mas'oûdi, V, 310; Baihaqî, 517; Qotaiba, *Poësis*, 244.

(7) Ṭab., II, 23; 200-202; *'Iqd*, I, 287; II, 135, 5; 142; Mas'oûdi, V, 31, 48; *Kâmil*, 85, 184; Qotaiba, *'Oyoûn*, 199, 7; 201, 7-8; *Kitâb al-Fâḍil*, 319.

(8) Qotaiba, *Poësis*, 275, 9; *Aǵ.*, X, 165, 1; XIV, 88. Pourtant il ne reconnait pas les vers de Ma'n ibn Aus. Hoṣrî, III, 123.

(9) Cf. Rhodokanakis, *Ḫansâ's Trauergedichte*, p. 13.

(10) *Aǵ.*, XII, 75. Comp. pourtant Dinawarî, 125, 8, où Ziâd est également appelé *Ziâda*.

versifié à une narration en prose, il se déclara pour la poésie (1). Ayant reçu la visite de ʿObaidallah, fils de Ziâd, il constata son ignorance de la poésie. Il écrivit à son père pour l'engager à réparer cette omission dans la formation du jeune homme : « A Ṣiffîn, ajouta-t-il, j'aurais pris la fuite, si je n'avais eu pour me retenir le souvenir de certains vers » (2).

Ce n'était pas là affaire de dilettantisme ou caprice de prince blasé. Comme il l'exposa à un jeune Omaiyade, ami des Muses, le calife s'était formé une conception fort élevée du rôle de la poésie. Morale avant tout, elle devait, selon lui, contribuer à développer le patriotisme et les passions généreuses; s'interdire le « taśbîb » ou genre érotique, la satire surtout (3) : celle-ci servant uniquement à réveiller les haines, à compromettre la paix, si nécessaire en ces temps troublés (4).

Cette direction était trop sensée, ce programme trop élevé pour conquérir les suffrages des poètes. Bien avant Moʿâwia, la poésie avait fait invasion sur le domaine de la politique ; invasion souvent heureuse : dans mainte circonstance, elle arriva à limiter les excès de l'arbitraire, fléau toujours à craindre dans cette société arabe, si mal assise. Si certains fonctionnaires firent preuve de modération, cette sagesse leur vint parfois du désir d'échapper aux traits de la satire. Une veuve n'ayant pu se faire payer par un créancier, un rimeur obtint un meilleur résultat (5). Cette

---

(1) *Aǵ.*, XXI, 270, 8; *Ḥamâsa*, 235.

(2) Ibn ʿAsâkir, X, notice de ʿObaidallah ibn Ziâd. Ce sont les vers de ʿAmrou ibn al-Iṭnâba, cités par Qotaiba, *ʿOyoûn*, 157, 7, etc.

(3) Ṭab., II, 213-214; *ʿIqd*, III, 125. Dans ces ḥadîṯ, M. Goldziher (*M. S.*, I, p. 53) voit des récits tendancieux, « destinés à limiter le champ de la poésie », et mis dans la bouche de ce calife, envisagé par la tradition comme le Salomon de la politique arabe.

Conformant sa conduite à cette belle théorie, Moʿâwia évita — faute commise plus tard par le sage ʿAbdalmalik — de mettre en sa présence les poètes aux prises, au risque de ranimer les ferments de haine. Cf. *Chantre*, p. 140. Cette sagesse lui fut facilitée : la division entre Qais et Yaman n'existant pas encore.

(4) Comme commentaire de ces paroles, pour comprendre les embarras, causés par la satire au gouvernement, depuis ʿOmar surtout, on peut lire Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, I, p. 26, etc.; *Poète royal*, p. 9 et 19; *Osd*, II, 5. Du temps de Mahomet, quand un poète rappelle les anciennes guerres, Aus et Ḫazraǵ sautent sur leurs armes *Osd*, I, 149.

(5) *Aǵ.*, II, 154.

influence de la poésie explique pourquoi le gouvernement continuait à pensionner les poètes : il voulait s'assurer leur bienveillance, à tout le moins leur neutralité. ʿOmar lui-même n'osait désapprouver cette précaution (1) : il loua un fonctionnaire (2) d'avoir, par un cadeau d'argent, racheté son honneur. C'était, au moyen d'une générosité, assurer le repos public et la marche régulière de l'administration. Il ne déplaisait pas d'ailleurs à l'austère calife de voir les abus, déférés à son tribunal par la voie de la poésie (3). Aussi les gouverneurs, en partant pour leur province, emmenaient-ils avec eux des rimeurs de talent (4), comme on voit de nos jours les nouveaux ministres attacher des journalistes à leur cabinet. Ils ne se trouvaient ni dans la situation ni dans les dispositions d'Aboû Ḍamḍam, lequel, chaque matin, en sortant de sa demeure, adressait à Dieu cette originale prière : « Seigneur, aujourd'hui je sacrifie mon honneur (5) à tes serviteurs » (6). Les serviteurs de Dieu, c'étaient tous ses contemporains.

Moʿâwia ne pouvait l'ignorer ; sa propre expérience n'aurait pas tardé à lui révéler cette situation. Le bon ordre eut parfois à souffrir de l'indiscipline des poètes. En revanche, elle a conservé le souvenir de maint événement, intéressant l'histoire et oublié par les annalistes. Pour nous borner à quelques exemples, un quatrain faillit ameuter contre Moʿâwia tous les Yéménites de Syrie, c'est-à-dire ses plus dévoués soldats ; à la suite, le monarque se vit forcé de modifier son organisation militaire (7).

Un autre rimeur poussa l'audace jusqu'à prendre comme héroïne d'un *nasîb* la propre fille du calife. Nous savons à quoi nous en tenir sur la

(1) Cf. *Poète royal*, p. 23.

(2) Les particuliers agissaient de même. *Aġ.*, XIII, 35. Ibn ʿOmar donne deux dirhems à un poète « pour racheter son honneur ». I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 114, 26 ; économie exagérée, mais moyen infaillible pour décourager le chantage.

(3) Balâḏorî, 384.

(4) Nous étudierons plus tard les aventures d'Ibn Mofarriġ avec la famille de Ziâd.

(5) J'adopte la variante عرضي de préférence à غضبي.

(6) Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 331, 10.

(7) *Aġ.*, XVIII, 70 ; *ZDMG*, LIV, p. 470. Dans ce trait, on a forcé l'opposition entre Qaisites et Yéménites, ou, plus exactement, elle a été antidatée.

valeur de ce cliché poétique (1). Mais il devenait compromettant, quand, sortant du domaine de la fiction, il donnait à entendre — et c'était le cas — que la passion se trouvait partagée. Aussi l'aristocratie considérait-elle le *nasîb* comme le déshonneur par excellence, le فضح (2). Les familles modestes se montraient souvent heureuses de voir un poète en renom vanter les charmes de leurs filles et leur faire de la sorte la plus retentissante des réclames (3). De celles-là, une princesse omaiyade n'avait que faire. Pour elle, le silence était après tout la meilleure forme de l'éloge, le plus délicat des panégyriques. Yazîd, le fils de Mo'âwia, bondit sous l'outrage et exigea de son père un châtiment exemplaire. Le coupable n'en était pas à ses débuts (4) : se posant en adversaire de la dynastie (5), il avait déjà commis un distique comminatoire (6) à l'adresse de Mo'âwia (7). Malheureusement, fils de Ḥassân, le poète lauréat de

---

(1) Cf. *Poète royal*, p. 16. Le poète prend parfois comme objet du *nasîb* son propre arc; d'autres fois, c'est une beauté de 80 ans. *Aǵ.*, III, 90; 91, 1; 96, 11 : XVI, 124. Voir, dans *Aǵ.*, XII, 77, le cas d'une femme, dont les aïeules ont figuré dans les *nasîb*. Autres exemples : Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 205, 7; *Aǵ.*, XI, 81, 1. Dans une pièce de 102 vers, cent sont consacrés au *nasîb*, '*Iqd*, III, 312; comp. *Aǵ.*, X, 158. Les Bédouins tournaient souvent en ridicule la passion simulée dans le *nasîb*. '*Iqd*, II, 126 en bas: Ḥoṣrî, III, 17; Qalqaśandî, I, 192. Autre preuve du caractère artificiel du *nasîb*, c'est sa faiblesse dans des poètes orduriers, comme Ǵarîr et Farazdaq. Ceux de Aḫṭal sont bien plus vivants, malgré la plus grande retenue du poète chrétien.

(2) Sentiment exprimé dans *Ḥamâsa*, 218 v. 1; comp. commentaire. Voir pourtant, dans Ḥoṣrî, I, 251, exemples de princesses omaiyades, priant les poètes de les chanter. *Aǵ.*, II, 128.

(3) *Aǵ.*, VIII, 80-81; IX, 82; XI, 47, 7; 49, 2; XVI, 124, 2; XX, 141, 12; '*Iqd*, II, 147; Ibn Ḥaǵar, II, 425-426.

(4) 'Abdarraḥmân, fils de Ḥassân, avait un caractère extrêmement provocateur, كان مَعِناً شرّيرًا هجّاء للناس مبتذلًا لهم (*Mowaffaqîyât* de Zobair ibn Bakkâr, *ZDMG*, LIV, p. 421, note). Les Anṣârs eux-mêmes ne pouvaient le supporter ; notice et références sur lui, *ibid.*, 422.

(5) Quoique d'une maison dévouée aux Omaiyades, 'Abdarraḥmân avait déjà fréquemment attaqué la famille régnante. *ZDMG*, LIV, p. 422. Son changement d'attitude fut provoqué par des différends avec un autre poète de Médine, le propre frère de Marwân ibn al-Ḥakam.

(6) Cf. *MFO*, I, p. 65.

(7) Soyoûṭî, *Califes*, p. 78.

Mahomet (1) et partisan dévoué des Omaiyades, le jeune ʿAbdarraḥmân appartenait au clan des Anṣârs; et la raison d'état conseillait de ne pas indisposer ces pieux frondeurs (2), en punissant — le calife aimait à le croire — un caprice poétique ou une légèreté de jeune homme. Moʿâwia calma son fils et amena adroitement l'indiscret rimeur à se rétracter ou plutôt à se contredire publiquement (3). Comme il apparut alors, l'audacieux *nasîb* avait été une fois de plus un simple cliché poétique (4), et le calife échappa à la dure nécessité de sévir contre un descendant des « Défenseurs » (5), au risque de s'aliéner les sympathies de ses rares partisans anṣâriens.

Moʿâwia connaissait ses compatriotes, grands vantards, véritables enfants terribles. « Je ne m'inquiète pas des paroles, avait-il coutume de dire, tant qu'on en demeure là » (6). Comme son frère ʿOtba le déclarait aux Egyptiens, à défaut de leurs sympathies, il exigeait leur obéissance passive (7). Il permit donc à ses adversaires d'exhaler, même en vers, leur mauvaise humeur (8) et Dieu sait combien ils en profitèrent, à com-

---

(1) Au dire du Prophète, Ḥassân rimait sous l'inspiration directe du S^t-Esprit. *Kâmil*, 778; *Aġ.*, IV, 4 et 6.

(2) Cf. *Aġ.*, XIII, 152-53: vers des Anṣârs contre les Omaiyades. *MFO*, I, p. 65.

(3) D'après *Aġ.*, XIII, 150 haut, Moʿâwia n'aurait eu qu'une fille. Ayant laissé ʿAbdarraḥmân croire à l'existence d'une seconde, il l'aurait engagé par cette ruse à la chanter : là, résiderait tout le piquant de l'anecdote, d'ailleurs inexacte, le calife se trouvant être père de plusieurs filles vivantes. Nous les retrouverons à son lit de mort. Voir aussi l'aventure de Moʿâwia avec un fils du calife ʿOṯmân. ʿ*Iqd*, III, 308, 10.

(4) Cf. remarque de Ḥoṣrî, I, 249 en bas. La tentative du même auteur (I, 258-59) d'innocenter, sous ce rapport, le licencieux ʿOmar ibn Abi Rabîʿa est malheureuse.

(5) Comp., sur cet incident, *Chantre*, p. 39-41 ; aux références citées, ajoutez : ʿ*Iqd*, III, 144; Qotaiba, *Poësis*, 302-303; *Kâmil*, 169; *Aġ.*, II, 155, 160-61. Le célèbre « hiġâʾ » de Aḫṭal contre les Anṣârs (*Chantre*, p. 42) répond probablement au nasib du fils de Ḥassân. Voir *ibid.*, les complications qu'il manqua d'amener.

(6) Ṭab., II, 214; cf. 208, 5; Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 332, 7.

(7) ʿ*Iqd*, II, 197, 7.

(8) ʿ*Iqd*, I, 21 ; III, 143; Ṭab., II, 194, 10; Ibn al-Aṯîr, III, 223; *Aġ.*, XIX, 37 (en bas): les vers, attribués à Farazdaq pour réclamer l'héritage de son oncle. *Osd*, (I, 379) met en avant une prétendue « moʾâḫât » entre le défunt et Moʿâwia, pour expliquer les prétentions de ce dernier à son héritage. Nous en avons donné plus haut une explication plus plausible.

mencer par les Ansârs (1). Pourtant la prudence, sa responsabilité comme chef d'état lui firent parfois un devoir de sortir de cette réserve, inspirée par le sentiment de sa force. La satire— il est bon d'y insister— présentait cet inconvénient sur les discours séditieux que la forme poétique, le tour concis lui assuraient une diffusion plus assurée parmi les Arabes, très sensibles aux charmes et facilement impressionnés par les vives images de la parole rythmée. « Ces vers, observait Mo'âwia, courent le désert et le reste de l'empire, aux dépens de mon prestige » (2).

Et puis, — il faut se garder de l'oublier, — les poètes faisaient partie intégrante de l'entourage d'un souverain arabe. Le nom de l'empereur Auguste évoque ceux de Virgile et d'Horace. On se figure difficilement les Lahmides de Hîra, les Ġassânides de Syrie sans A'šâ, Nâbiġa et Hassân ibn Tâbit (3). Leur présence animait la cour, les réceptions, les cérémonies publiques ; cependant que les panégyriques de ces historiographes officieux du règne inspiraient aux contemporains des sentiments, conformes à la politique du prince et lui gagnaient l'opinion publique à grand renfort de poétiques exagérations. Ces services motivaient et suffisent à nous faire comprendre à nous, citoyens du XX[e] siècle, la munificence royale à l'égard de ces auxiliaires au verbe solennel. Ils nous enlèvent le droit de qualifier trop sévèrement le geste de la main toujours tendue, familier à ces mendiants- poètes (4).

(1) '*Iqd*, II, 148 ; Mas'oûdi, V, 46.

(2) *Aġ.*, IV, 139, 5 en bas.

(3) Comp. Ǵâhiz, *Bayân*, II, 175, 3 a. d. l. : خالي خطيب جابية. Il s'agit de Hassân ibn Tâbit et de la cour des Ġassânides, comme le prouve la mention de Ǵâbia. On pourrait penser aussi au يوم جابية, le congrès tenu par le calife 'Omar en cette localité. Mais j'ignore si l'oncle de Hassân y a figuré.

(4) A l'appui, nous nous permettons la citation suivante, empruntée à un auteur, d'ailleurs futile et prétentieux, mais laissant parfois échapper des aperçus, des rapprochements judicieux : « Donner, recevoir, rendre — trois termes d'une psychologie arabe inédite... Que l'on n'aille pas croire que le *gratifié* du don descende, lui, à la vilaine posture d'un *besogneux* qui attendait... Celui qui reçoit l'objet en paraît aussi détaché que l'homme de générosité, qui le donne. N'offre-t-il pas, après tout, à son égal *de nature*, l'occasion de prendre, pendant un court instant, une position dominante, en faisant un beau geste de donateur au-dessus de lui ?... Louanges et hyperboles lui suffiront ; elles tiendront lieu, en esprit, de

Dans la défaveur, montrée par Mahomet à la poésie (1), il entrait, croyons-nous, beaucoup de défiance. Le fils de ʿAbdallah n'osait faire fond sur ces rimeurs indociles, hostiles ou incomplètement gagnés à ses idées. Il les savait capables d'attirer à eux la direction des intelligences, comme ils l'avaient fait pendant la ǵâhiliya, de leur rappeler tout un passé, une organisation sociale, dont il voulait abolir le souvenir. Il redoutait la comparaison de leurs ronflantes qaṣîdas avec ses « saǵʿ » (2), si péniblement agencés (3) et encadrant un fond d'une désolante pauvreté. En eux, il craignit de rencontrer des concurrents, dont le moindre crime serait de détourner ailleurs l'attention de ses disciples. Au jour du fatḥ de la Mecque, désespérant désormais de détourner les musulmans du droit chemin, Iblîs avait conseillé à ses suppôts (ذرّيته) de leur inspirer la passion des vers : افشوا فيهم الشعر (4). Le moyen ne réussit que trop. De là, la longue liste des poètes, justement qualifiés de رقيق الاسلام , « à l'islam mince » (5), de خبيث الدين ou de متّهم في دينه (6), « suspects dans leur religion ».

A l'avisé Moʿâwia l'expérience avait donné le droit de se défier de la remuante corporation des poètes. Ne pouvant les supprimer, il voulut les faire servir à la cause de l'ordre, les assouplir aux desseins de sa politique. Ces considérations guidèrent, à l'égard des poètes, l'attitude de l'homme d'état, toujours attentif à rehausser l'éclat extérieur du califat, à recourir

---

la chose quittée : le donataire, en lui servant cette nourriture d'essences est supposé venir à l'heure juste où le besoin réel de l'objet s'est évanoui, — tout à fait spiritualisé ». Paul Radiot, *Les vieux Arabes; l'art et l'âme*, p. 5-6. Cf. Qoṭâmî, XVII, 1 et 6 : le héros du panégyrique devient l'obligé du poète ! D'après un ḥadiṯ pourtant : « la main qui donne est plus noble que celle qui demande ». I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 110 en bas : اليدُ العُليا خير من اليد السُفلى. Le traducteur de Masʿoûdî (IV, 169) préfère cette autre version : « il vaut mieux lever la main que la baisser ». D'après un commentaire, attribué à Ibn ʿOmar lui-même, ce serait bien plutôt une contrefaçon islamite du *Beatius est dare quam accipere*.

(1) Cf. *Qoran*, XXVI, 226.

(2) Consultez le chap. *Die Reime des Qorans* dans Vollers, *Volkssprache*, p. 55-59.

(3) Pour la comparaison avec la poésie, cf. Vollers, *op. cit.*, p. 180. Cf. Masʿoûdî, V, 330-331 : Ḥaǵǵâǵ s'indigne contre qui récite le Qoran à la façon des anciennes poésies. Le travail, signalé par Vollers (p. 183), a dû commencer dès lors.

(4) Azraqî, 77 en bas.

(5) Qotaiba, *Poësis*, 181, 6 ; 187, 5.

(6) *Aǵ.*, XI, 130, 6 a. d. l. ; XII, 80, 3 ; XIII, 73, 7.

aux moyens de douceur, propres à faciliter sa rude tâche de souverain arabe. Aux *wofoûd* les tribus, les provinces envoyaient fréquemment des orateurs, doublés de poètes et, à ces titres, jouteurs d'autant plus redoutables (1). Certaines tirades de vers, prononcées à ces grandes diètes, produisaient parfois plus d'effet sur les esprits que les plus habiles harangues (2). S'il voulait pouvoir combattre à armes égales, le gouvernement (3) devait avoir des poètes à sa dévotion. Le Taġlibite Ka'b ibn Ǵo'ail paraît avoir rempli ce rôle à la cour de Mo'âwia (4), continué plus tard par son contribule chrétien. De là, le soin mis par 'Abdalmalik à faire figurer Aḫṭal à ses côtés, dans les circonstances les plus solennelles (5). Comme s'ils avaient pressenti l'hostilité de la tradition orthodoxe, les Omaiyades prirent soin de se ménager d'avance une « bonne presse », en s'attachant les poètes, à la fois organes et arbitres de l'opinion publique (6). C'était, du même coup, gagner à la cause de l'ordre (7) leurs tribus respectives, d'ordinaire en étroite communion d'idées avec les bardes, sortis de leur sein (8). Pour une famille, pour un clan, le comble du mal-

---

(1) فارس شاعر . *Osd*, III, 39, 11 : 40, 7 ; شريف شاعر : I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 175, 8 ; aussi est-il مُطاع في قومهِ. *Ibid.*, 176, 1 ; Ṭab., II, 1054 : شاعر خطيب : il s'agit d'une réunion publique ; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 175, 3 a. d. l. Le fameux Solaimite 'Omair ibn al-Ḥobâb est شاعر فارس. Cf. sa notice dans Ibn 'Asâkir, XIII. Un autre est qualifié de سيّد وشاعر قومهِ. *Aġ.*, XIII, 169.

(2) Cf. *Aġ.*, XVII, 62 en bas. De là, la masse de vers, prononcés dans les réunions publiques ; plusieurs خطباء شعراء , citée dans Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 22 en bas.

(3) Ainsi, dans la question de la succession au califat, 'Abdalmalik et 'Abdal'azîz chargeront des poètes de soutenir leurs prétentions opposées. Cf. *Aġ.*, VI, 151-52 ; XVI, 59. Ḥaǵǵâǵ enverra également à Damas un député-poète, pour proposer la candidature de Walîd. *Aġ.*, XVI, 60. Cf. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 23.

(4) Cf. sa notice dans Ibn 'Asâkir, XIV, et Nöldeke, *Delectus*, p. 79-80, où il expose les griefs de Mo'âwia et des Syriens contre 'Alî. Voir la réponse de Naǵâšî, p. 80.

(5) Cf. *Aġ.*, VIII, 181, 8, etc. ; *Chantre*, passim.

(6) Cf. Sprenger, *Moḥammed*, III, p. 370 ; à son tour, le D[r] J. Hell (*ZDMG*, LIX, p. 589-90) reprend la comparaison entre la presse contemporaine et l'ancienne poésie arabe.

(7) Les subventions aux poètes étaient donc bien placées ; voir réponse significative en ce sens. *Aġ.*, I, 137.

(8) De là, l'expression شاعر قومه ; tous pensaient et agissaient comme Farazdaq (cf. *Naqâ'id Ǵarir*, 128, v. 8), disant de ses contribules :

heur chez les Arabes, c'était d'être مفحم, sans voix, sans poète pour défendre leur honneur (1). Le gouvernement ne pouvait pour lui-même se résigner à cette infériorité, s'il ne voulait rendre sa tâche impossible. Il lui fallait de toute nécessité « une bouche », un organe, capable de prendre sa cause en main, sous peine de s'entendre dire, comme Ǵarîr aux Banoû Salîṭ :

ما لكم انت في العلى ولا فم ولا قدير في القدير يغام (2)

Partout où l'on se retourne, on retrouve l'influence de la poésie sur le gouvernement de l'état. Les diverses branches de la famille régnante avaient leurs chantres attitrés, chargés non seulement d'exalter leur générosité, mais de préparer l'opinion et, au besoin, de soutenir leurs prétentions à de plus hautes destinées. Puisque les Marwânides pensionnaient des poètes, les Sofiânides ne pouvaient faire moins (3). On connaît des distiques qui ont, à cette époque, dérangé toute la machine administrative, rendu impossibles (4) des gouverneurs éminents. Devenu chef d'état, Mo'âwia se rappela fort à propos l'exemple de son père. Pour empêcher que A'śâ, l'idole de toute l'ancienne aristocratie arabe, ne prêtât à Mahomet le prestige de son talent poétique, le « śaiḫ de Qoraiś » n'avait pas hésité à acheter sa neutralité au prix de cent chamelles (5). De là, les coquetteries des califes de Damas avec les poètes. On verra les divers clans omaiyades, se disputer leur faveur, admettre à leur table et dans leur intimité des rimeurs śî'ites, voire des lépreux, comme Aiman ibn Ḫoraim (6), ou des nègres, comme Noṣaib (7).

Le fils d'Aboû Sofiân n'agit pas autrement. Seulement, dans l'inter-

---

أنا الضامنُ الراعي عليهم وإنّما يُدافِعُ عن أحسابِهم انا او مثلي

« Je suis le pasteur responsable, chargé de veiller sur eux ; pour défendre leur honneur, il y a moi ou qui me ressemble. »

(1) Comp. scoliaste dans *Naqâ'id Ǵarîr*, 2, l. 12 : كانت بنو جحيش مفحمين لا يقولون الشعر.

(2) *Naqâ'id Ǵarîr*, 29, 7. Comp. commentaire du scoliaste ; اي لا مقتد لكم ولا متكلم.

(3) *Aǵ.*, II, 79 ; XXI, 144, 13.

(4) Cf. *Aǵ.*, V, 159 ; Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 91, 1-3 ; I. S., *Ṭabaq.*, V, 19, 5. Un gouverneur envoie supplier un satirique d'arrêter ses attaques. *Aǵ.*, II, 150.

(5) *Aǵ.*, VIII, 86. Comp. Caetani, *Annali*, I, p. 301.

(6) Cf. *Aǵ.*, XXI, 11-12. Il a été question plus haut de ses sympathies śî'ites.

(7) Cf. *Aǵ.*, I, 129-150.

valle, les prétentions des poètes avaient monté. Une des plus ronflantes qaṣîdas de la ǵâhiliya avait été inspirée à un rimeur famélique par le cadeau d'une paire de pantoufles (1). Les poètes exigeaient maintenant des pensions. Mo'âwia les leur paya sans lésiner, à ceux d'entre eux du moins dont la neutralité ou la bienveillance valaient la peine d'être achetées. C'était une façon de travailler à l'apaisement des esprits. Il ne voulait pas, par une économie inintelligente, renouveler le cas du poète Ḫolaid. Ce dernier, s'étant vu éconduit par un gouverneur, se vengea par la composition de deux vers. Ils valurent au malheureux fonctionnaire, de la part de Ziâd, son supérieur, une avanie de 100 000 dirhems (2). Pour avoir été mal accueilli par Marwân ibn al-Ḥakam, le poète iraqain A'šâ Hamdân se déclara l'ennemi des Omaiyades (3).

Si, comme il s'en ouvrit un jour à Ibn Ǵa'far, Mo'âwia ne se crut pas tenu de récompenser le premier rimeur venu (4), il n'en demeure pas moins vrai que son libéralisme intelligent, imité par ses successeurs, permit à l'ancienne poésie arabe de jeter son dernier éclat (5).

Dans cet Iraq toujours frémissant, l'intérêt conseillait de se gagner des panégyristes, prêts à répondre aux qaṣîdas 'alides dans le genre des futures *Hâšimiyât*. Comme la famille du Prophète, celle d'Omaiya devait posséder sa šî'a poétique (6). Parmi ces truchements du loyalisme omaiyade, nous pourrions nommer Ḥâriṯa ibn Badr, le confident de Ziâd, qu'il avait suivi dans l'évolution de ses convictions politiques (7). Si ce Tamîmite parvint à se faire inscrire sur les registres de Qoraiš, ses nouvelles opinions lui facilitèrent sans doute ce passe-droit. Nous n'avons pas à examiner jusqu'à quel point ces manifestations étaient sincères. Motawakkil (8), nous en convenons, a pu être inspiré par les cadeaux de Mo'âwia et de Yazîd.

---

(1) *Aǵ.*, XXI, 57 en bas.

(2) Qotaiba. *Poësis*, 283, 2-9.

(3) Cf. *Aǵ.*, V, 155 : les lignes 7-8 renferment un anachronisme.

(4) *Aǵ.*, VII, 189, 8.

(5) *Chantre*, p. 51.

(6) *Aǵ.*. XV, 59, 2 a. d. l.

(7) Sous les ordres de Ziâd, il servit d'abord 'Alî. *Aǵ.*, XXI, 30 en bas.

(8) *Aǵ.*, XI, 39. Cf. *ZDMG*, LVIII, p. 889, n. 2.

D'un caractère plus désintéressé nous apparaît l'attitude de ʿAbdallah ibn Hammâm, déjà connu comme ʿOtmânî (1), et surtout celle de Ṭirimmâḥ, un véritable phénomène : Ḫârigite en religion ; en politique, partisan convaincu des Syriens ou des Omaiyades : dans l'Iraq, les deux expressions étant synonymes (2). Au dire de l'*Aġâni*, l'Asadite ʿAbdallah ibn Zabîr appartenait « à la šîʿa des Omaiyades, au nombre de leurs partisans fanatiques, toujours prêts à les défendre contre leurs ennemis » (3). Ce poète iraqain n'hésita pas à le proclamer : c'est aux califes de Damas qu'on doit l'affermissement de la religion (4). Un autre barde asadite, le célèbre Oqaiśir ne s'exprimait pas autrement (5). Ses qaṣîdas nous auraient conservé des traces plus nombreuses de ses convictions politiques, si, au désir de jouer un rôle en vue, il n'avait préféré la vie de bohême et consacré son talent poétique à l'éloge du vin.

Reprenant pour le compte des descendants d'Aboû Sofiân les privilèges revendiqués pour les ʿAlides, les panégyristes omaiyades de l'Iraq affirment que l'archange Gabriel conduit en personne les troupes, combattant pour leur cause, ou vantent l'intercession toute-puissante des souverains syriens auprès d'Allah (6). Par moments, on croit entendre un écho des poésies d'Aḫṭal, le chantre attitré des Marwânides.

Comme ʿOmar, Moʿâwia leur abandonna le contrôle sur les abus, commis par ses lieutenants ; il profita d'une accusation de ce genre pour destituer son neveu ʿAbdarraḥmân ibn Omm al-Ḥakam. Tout en se débarrassant d'un fonctionnaire inepte, nommé en considération de sa sœur (7), il voulait se montrer agréable aux Iraqains et à ʿAbdallah ibn Hammâm,

---

(1) Voir plus haut p. 13, n. 8.

(2) *Aġ.*, XV, 113 ; à la 4 a. d. l., lisez بنقض , au lieu de بعض.

(3) *Aġ.*, XIII, 33.

(4) *Aġ.*, XIII, 45, 3.

(5) Cf. *Aġ.*, X, 94 et le reste de sa notice *ibid.* ; forcé de s'enrôler contre les Omaiyades, il se dérobe par la fuite. *Aġ.*, X, 96.

(6) *Aġ.*, XIII, 44-46.

(7) Omm al-Ḥakam ayant, comme lui, Hind pour mère. *Osd*, V, 576. Sur l'incapacité de ʿAbdarraḥmân, cf. *Aġ.*, XIII, 34.

le poète ʿotmânî, qui l'avait dénoncé (1). Mais il exigea des poètes des services moins désintéressés. Il les chargea de préparer l'opinion en faveur de la baiʿa de son fils Yazîd ; il permit aussi à ce dernier de les travailler dans le même sens. Les vers de Aḫṭal (2) et de Miskîn secondèrent efficacement les efforts de Moġîra dans l'Iraq et de Marwân, gouverneur du Ḥiǵâz (3). S'il existait une mesure antipathique à la démocratie arabe, c'était la reconnaissance d'un héritier présomptif, et cela, du vivant du calife (4). Pour la faire aboutir, la plus grande prudence était commandée. Afin d'habituer les Arabes à cette perspective, de laisser au calife le temps de calculer les chances de réussite, rien ne valait l'intervention des poètes : elle permettait au pouvoir de se tenir discrètement dans l'ombre.

XIV

MOʿAWIA ORGANISATEUR MILITAIRE

SON ATTITUDE ENVERS LES SYRIENS

JUGEMENT D'ENSEMBLE SUR MOʿÂWIA

Dans l'ensemble des plus rares qualités, que nous venons d'observer chez Moʿâwia, on constate une seule lacune : le courage guerrier (5).

« Dieu ne lui avait pas accordé le don de la valeur personnelle » (Wellhausen). Par tempérament, il lui répugnait, nous l'avons vu, de

---

(1) Cf. *Osd*, III, 287; Autre avertissement poétique, mais dans le genre macabre. Ṭab., II, 213, 10-13.

(2) Il salue le jeune Yazîd comme le futur calife. Aḫṭal, 95, 6.

(3) *Aǵ.*, IV, 124-125 ; XVIII, 71-72 ; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 23, 1 ; *Ḥamâsa*, 507 ; Qotaiba, *Poësis*, 347, 13.

(4) De là, les répugnances des plus honnêtes musulmans comme Ibn ʿOmar, Ibn Mosaiyab, etc.

(5) Comp. la remarque malicieuse de ʿAmrou ibn al-ʿAṣi. Masʿoûdî, V, 48 ; Qotaiba, *ʿOyoûn*, 199, 5. ʿAmrou est d'ordinaire choisi pour ces traits méchants. Cf. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 367.

recourir à la violence, surtout contre ses propres sujets. Cette répugnance explique ses efforts pour prévenir les révoltes, parfois aux dépens de son amour-propre, sa préférence obstinée pour les moyens de douceur : en un mot, le rôle prédominant du ḥilm dans son gouvernement.

De la guerre, il ne comprenait que le *ǵihâd*, luttes profitables (1) autant que glorieuses. Cette horreur pour l'effusion du sang ne l'empêcha pas de participer, et non sans gloire, à la sanglante répression de la *ridda* (2). A cette occasion, on lui fait même l'honneur d'avoir tué Mosailima. Il commença avec son frère Yazîd, puis acheva seul la difficile (3) conquête de la Phénicie (4) et des cités du « Sâḥil » du Jourdain (5). L'invasion de Chypre, la première expédition maritime de l'islam, fut son œuvre : il en prit personnellement le commandement et sa présence en assura le succès (6).

Notablement inférieur à ʿAlî comme soldat, il se montra en revanche un organisateur militaire de premier ordre (7). L'armée de Syrie dut à son initiative intelligente d'être la première de l'empire pour la valeur et pour la discipline. A Ṣiffîn, son attitude martiale provoqua l'admiration des Iraqains eux-mêmes (Masʿoûdî, IV, 374, 3). Il sut la tenir en haleine par des razzias continuelles sur les terres de Byzance (8).

Mais, en dehors de ces guerres extérieures, Moʿâwia par principe répugnait à l'idée d'envoyer les troupes syriennes dans les autres provinces de l'empire. Il sut tout particulièrement gré à Ziâd de lui avoir épargné

---

(1) Comme butin ; faites sans plan, les invasions en Anatolie n'aboutirent jamais à une conquête stable. Cf. Wellhausen, *Die Kaempfe der Araber mit den Romaeern in der Zeit der Umaiyiden*, p. 1.

(2) Balâḏorî, 89, 4-8. Le combat de Yamâma fut un des plus meurtriers du premier quart de siècle de l'hégire.

(3) Cf. Wellhausen, *Kaempfe*, p. 4.

(4) Le témoignage de Balâḏorî, (117, 4) est formel. *Târîḫ Bairoût* par Ṣâliḥ ibn Yaḥyâ (éd. Cheikho), 22-23. La présence de Moʿâwia en Arménie est moins bien prouvée. Balâḏorî, 184, 4.

(5) Il faut retenir la notice de Qotaiba, *Maʿârif*, 64, 10 ; la conquête du sâḥil de l'*Ordonn* aurait été faite sous ʿOṯmân, donc par Moʿâwia.

(6) Cf. Ṭab., I, 2819 ; Balâḏorî, 152.

(7) Cf. *ʿIqd*, I, 10 en bas.

(8) Yaʿqoûbî, II, 285.

cette extrémité, en maintenant la tranquillité dans l'indocile province de l'Iraq, au moyen des milices locales (1). Ce devoir leur incombait avant tout. L'envoi des troupes métropolitaines dans les provinces allait contre les privilèges de celles-ci et pouvait se heurter aux résistances des Syriens (2). Le testament de Moʿâwia nous fournira l'explication de cette attitude du souverain (3), où ne dominait pas seulement le désir de ménager le sang de ces troupes fidèles (4), la véritable force du régime omaiyade (5). Ce désir, d'ailleurs fort réel, l'obligea, dans certaines circonstances — nommons la répression de la révolte de Ḥoǵr ibn ʿAdî, — à se départir de son ḥilm ordinaire et, par un exemple de rigueur, à inspirer une crainte salutaire (6). Lorsque, pour acheter les consciences et raffermir les dévoûments suspects, il consentit à des sacrifices d'argent, toujours onéreux pour le trésor, il prétendait prévenir l'effusion du sang syrien sur les champs de bataille de l'Iraq. A ces généreuses intentions du souverain les Syriens répondaient par un égal dévoûment. Quand, après une action d'éclat, un soldat iraqain était invité à fixer lui-même sa récompense, il demandait à être immédiatement libéré du service (7). Ces « moqâtila », amollis par le climat du Sawâd, démoralisés par la licence des cités arabes, comme Koûfa et Baṣra, ne pouvaient se faire à l'éloignement de leurs foyers, à l'inclémence des saisons. Comme le leur reprocha ʿAlî (8),

(1) Sous les Marwânides, les successeurs de Ziâd n'y réussiront plus.

(2) Voir plus haut, p. 145 : Ḥaǵǵâǵ affecte d'employer l'expression جند امير المؤمنين. Ṭab., II, 1038, 10, 16. Celle de جند الله était plus conforme à l'esprit de la démocratie islamique. Le Ṯaqafite la bravait en plein, en qualifiant de جندي les moqâtila de l'Iraq. Ṭab., II, 1053, 1.

(3) Ṭab., II, 8, l. 6 ; 139, 17 ; 145-146.

(4) Il voulait encore les soustraire à la contagion de l'indiscipline iraqaine. Pendant ses luttes avec ʿAlî, il ne permit pas aux ʿOṯmâniya de l'Iraq de se fixer en Syrie, mais préféra les établir en Mésopotamie. Cf. *Osd*, III, 397. Ainsi fait-il avec Ǵarîr ibn ʿAbdallah, avec Simâk al-Asadi ; il leur assigne Raqqa et Qarqisiya comme séjour. Balâḏori, 284.

(5) Il voulait prévenir le cas de Syriens, établis dans l'Iraq, comme Ṭirimmâḥ, devenu Ḫâriǵite, et Aiman ibn Ḥoraim, se faisant Šiʿite. Cf. *Divan* d'Aḫṭal, 25-26 ; *Osd*, I, 160.

(6) Cf. Ṭab., *loc. cit.*

(7) *Aǵ.*, XXI, 40, 25.

(8) Cf. *Kâmil*, 14, 1, etc. Aux témoignages du peu d'estime de ʿAlî pour les moqâtila de l'Iraq (voir plus haut, p. 16, n. 5), ajoutez *ʿIqd*, II, 58, 1 ; Yaʿqoûbi, II, 229.

les chaleurs de l'été, les intempéries de l'hiver — autant de prétextes pour se dérober au service militaire. Avec les moqâtila de l'Iraq, on pouvait former une *landwehr*, mais non une armée permanente.

Rien de pareil avec les milices de Syrie. Leur aveugle dévoûment nous est déjà connu (1). Les Iraqains se révoltaient de voir les principaux capitaines syriens faire antichambre à la porte du calife, tout heureux quand il voulait disposer d'eux dans les moindres circonstances (2). Après la mort de Mo'âwia, lorsque éclata la révolte de Médine, le vieux Moslim ibn 'Oqba réclama, malgré son âge et ses infirmités (3), la faveur d'aller châtier la cité rebelle. Si les Iraqains partaient en expédition (4), c'était à condition de se faire suivre d'immenses convois d'esclaves et de bagages. Certains de ces *impedimenta* — nous le savons par leur propre témoignage — composaient la charge de mille chameaux. Au premier signe du calife, le volontaire syrien montait à cheval avec ses provisions, pendues à l'arçon de sa selle (5). Parfois même — comme nous l'apprend une harangue de 'Alî — « il partait sans provisions, sans réclamer de solde ; à l'appel de Mo'âwia, il se mettait en campagne, deux, jusqu'à trois fois par an, n'importe où il lui plaisait de l'entraîner » (6). Aussi la tradition historique ne se lasse-t-elle pas de vanter l'obéissance, la discipline des Syriens. Parmi eux, la loyauté aurait choisi sa demeure. Pour atteindre l'idéal, il faut à la science du Ḥigâz, à la générosité de Koûfa, joindre l'obéissance de la Syrie (7). Le plus dévoué peut-être parmi les serviteurs de la dynastie omaiyade, Ḥaǵǵâǵ, dans ses ḫoṭbas aux Iraqains, اهل الشقاق والنفاق, ne cessera d'exalter la طاعة اهل الشام.

A qui connaît l'anarchie, formant le fond du caractère arabe, cette

---

(1) Cf. '*Iqd*, I, 207, 3 a. d. l.

(2) Ṭab., II, 806, 10.

(3) Ṭab., II, 407, 6.

(4) On a vu plus haut avec quelle difficulté 'Alî parvenait à les décider. Cf. Ṭab., I, 3409, et les exemples cités plus haut p. 37.

(5) Ṭab., II, 806, 8-11.

(6) Ṭab., I, 3410.

(7) Qotaiba, '*Oyoûn*, 262, 5; 267 ; '*Iqd*, I, 207 en bas. On fait dire par Aboû Ṭofail à Mo'âwia : كُنْتَ في اهل الشام وكلّهم تابعٌ لك. *Osd*, V, 234.

exacte discipline apparaîtra comme le triomphe de Moʿâwia. Le grand organisateur n'épargna aucun moyen pour l'entretenir. Non seulement il payait la solde fort élevée des troupes syriennes, avec une régularité inconnue dans l'Iraq (1), mais il arriva à la doubler (2). A Ṣiffîn, pour stimuler leur courage, il leur promit une paie de 2000 dirhems (3), tarif maximum pour qui n'appartenait pas à la grande aristocratie musulmane (4). Découvrait-il un vaillant soldat, Moʿâwia n'hésitait pas à se l'attacher par l'appât d'une aussi forte récompense (5). Il savait magnifiquement reconnaître le dévoûment des troupes, envoyées dans les garnisons exposées, comme celles de Rhodes et de Cyzique et prenait soin de les faire relever régulièrement (6). Venaient-ils à succomber dans ces lointaines expéditions, il savait consoler leurs familles et accordait des pensions aux membres survivants (7). Il fut le créateur de la marine musulmane (8), entreprise où il déploya une énergie et des ressources que nous avons déjà eu l'occasion de mettre en évidence (9).

Nous n'en finirions pas, si nous voulions approfondir l'examen de « la politique de Moʿâwia, son extrême générosité envers ses sujets, les faveurs, les bienfaits dont il les accabla, captant leur sympathie et séduisant leurs cœurs avec tant d'art qu'ils le placèrent au-dessus de leurs proches et de

---

(1) Voir notices de Moġîra et de Ziâd.

(2) Théophane, A. M. 6151, 6152. Déjà du temps de Moʿâwia, 2000 Kalbites touchaient l'énorme solde de 2000 dirhems. Masʿoûdî, V, 200. A Marǵ Râhiṭ, parmi les morts qaisites, 80 la recevaient également. Ces Qaisites étaient Syriens.

(3) Dinawarî, 199, 5.

(4) Quoique inscrit sur les registres de Qoraiś. Ḥâriṯa ibn Badr n'arrive que successivement et à force d'intercessions (comp. ʿ*Iqd*, I, 103 en bas) au chiffre de 2000. *Aġ*., XXI, 27, 12-21. Pour prouver l'islamisme de Hormozân, on ne trouve pas de meilleur argument que la pension de 2000, accordée, assure-t-on par ʿOmar. Dinawarî, 180, 17. Autre exemple, Balâḏorî, 268, 6; d'autres ont été cités à propos du شرف العطاء.

(5) Balâḏorî, 236, 6.

(6) Ibn Ḥaǵar, II, 76, 8 a. d. l.

(7) Masʿoûdî, V, 75 ; Ibn Ḥaǵar, II, notice 2779.

(8) Excellent résumé, avec renvoi aux sources principales, dans Wellhausen, *Kaempfe*, p. 5-6.

(9) Dans une leçon précédente, non encore publiée.

leurs affections de famille » (1). Un vrai charmeur que ce calife, accueillant à toute heure de la journée, sans en excepter le moment de ses repas (2) ; mettant à la disposition de ses sujets la poste officielle, pour leur permettre de correspondre directement avec lui (3) ; honorant toutes les professions, à l'exception pourtant de celle des marchands d'esclaves (4) et des musiciens (5). Il veillait sur le repos public, prévenant les divisions intestines, occupant au loin l'ennemi (6) pour lui enlever l'envie de violer les frontières de l'empire, donnant à tous l'exemple du travail, des vertus domestiques (7), également ennemi de la prodigalité comme de la fausse austérité ; avec cela, magnifique comme souverain, impartial pour tous, fût-ce contre sa propre famille (8). On ne revit plus après lui, réunis dans un tel degré, « cette mansuétude, cette sûreté de gouvernement, ces sages tempéraments, l'habileté avec laquelle il maniait les hommes selon leur rang, la cordialité et les égards qu'il leur témoignait d'après leur position sociale » (9). C'est l'avis de Mas'oûdî, sur lequel nous sommes heureux de terminer.

*
* *

En résumé, Mo'âwia apparaît dans l'histoire musulmane comme une des plus sympathiques et des plus complètes personnalités. Au jugement du même Mas'oûdî (10), ses successeurs pourront tout au plus essayer de le copier, sans parvenir à l'égaler. Comme on l'a observé chez la plupart des

---

(1) Mas'oûdî, V, 75.

(2) Mas'oûdi, V, 77 ; '*Iqd*, II, 172 en bas. D'après ce dernier passage il avait également des jours كان يخلو فيهِ بنفسِهِ.

(3) Ṭab., II, 213, 7-14.

(4) Qotaiba, '*Oyoûn*, 298, 6. Le trait contraire, cité *ibid.*, 347, 9, a surtout pour but d'amorcer une نادِرة.

(5) Voir plus haut, p. 69.

(6) L'occupation de Cyzique jusqu'à la fin du règne obtint certainement ce résultat.

(7) Comme on verra plus tard dans l'étude sur la jeunesse de Yazîd I.

(8) Voir plus haut l'attitude de Mo'âwia, envers les 'Alides et les Omaiyades : § III et IX.

(9) *Prairies*, V, p. 78-79.

(10) *Prairies*, V, p. 78.

vieux politiques, un long usage du pouvoir avait fini par le rendre sceptique. Nous n'avons pas à dissimuler ce revers de caractère chez notre héros. Dans une circonstance pourtant, trompé par les Byzantins, il ne se crut pas le droit de se venger sur les otages, laissés entre ses mains, et leur rendit la liberté (1). Mais il avait trop expérimenté ses contemporains pour avoir une confiance aveugle en leur probité et les croire inaccessibles à la corruption.

Le contact immédiat avec le Prophète et les saints de l'islam (2) dut fâcheusement déformer sa conscience (3). Dans la foule des « Compagnons », en face d'ambitieux comme 'Alî et 'Amrou ; d'intrigants vulgaires, comme 'Aiśa, Zobair, Ṭalḥa ; de gens bassement cupides, comme Ḥasan fils de 'Alî et Ibn 'Abbâs, il rencontra trop peu de caractères de la trempe de Sa'd ibn Abi Waqqâṣ ; ou des personnalités, comme Aboû Moûsâ al-Aś'arî et Ibn 'Omar, chez lesquels l'honnêteté (4) politique paraît surtout devoir être attribuée à l'étroitesse d'esprit (5). Ce scepticisme pratique inspira au fils d'Aboû Sofiân des mesures d'une loyauté douteuse. Il sut, non le premier, mais le mieux au sein de l'islam, transformer en instrument de règne le « ta'lîf al-qoloûb », pour nous servir de l'euphémisme inventé par Mahomet (6).

Mais cette lacune morale, fréquente chez les souverains de l'Orient, se trouvait compensée par des qualités, dont les annales musulmanes nous montrent rarement la réunion en un même personnage. D'autres califes le

---

(1) Balâḏori, 159, 3.

(2) Sa jeunesse s'écoula en leur compagnie.

(3) Il y apprit les combinaisons louches du تأليف القلوب ; Mahomet et 'Omar lui donnèrent l'exemple du meurtre politique, de l'espionnage des fonctionnaires.

(4) 'Omar s'émerveille devant un exemple de désintéressement au sein de l'islam. I. S., *Ṭabaq.*, III^1, 301, 3. Il refusa des emplois aux grands « Ṣaḥâbîs », pour « ne pas souiller leur religion » ; elle ne lui paraissait donc pas à l'épreuve de la tentation.

(5) Voir, dans I. S., *Ṭabaq.*, IV^1, 110, comment le dernier pratique la neutralité pendant la فتنة : il reconnait tous les pouvoirs, reçoit les cadeaux d'argent de Moḫtâr ; il était pourtant difficile de se faire illusion sur la valeur morale de ce grand imposteur. Ibn 'Omar se tranquillisait : ما اردّ ما رزقني الله. *Ibid.* On lui adressait le reproche de غفلة. Ṭab., I, 3356, 16.

(6) Cf. *Ḥamâs*, II, 114-115. Ḥoṣri s'extasie devant l'invention de cet euphémisme.

surpassèrent par la bravoure, par l'austérité extérieure (الزهد), par l'amour des sciences, et autres vertus d'apparat frappant davantage les regards du vulgaire : à celles-là, les noms de ʿOmar, de ʿAlî, de Hâroûn ar-Rašîd, de Ma'moûn doivent leur popularité. Mais aucun ne posséda, comme lui, les dons d'un fondateur d'empire (1) : le coup d'œil, l'énergie et la promptitude dans l'exécution, la largeur de vues, la suite dans les idées, l'absence de préjugés surannés (2), l'art de la représentation (3), celui de se servir des hommes, de ménager leurs préventions, pour n'avoir pas à les heurter de front.

Quand on étudie les origines et l'organisation de l'empire arabe, on ne tarde pas à découvrir l'inconsistance de la base, appuyant cette énorme machine ; la contradiction perpétuelle entre la grandeur de l'entreprise et l'impropriété des moyens, destinés à la faire aboutir : véritable tare originelle, dont les effets n'ont pas cessé de se faire sentir. La fondation d'un grand état suppose l'ordre, la discipline, la fusion entre les éléments destinés à entrer dans sa composition ; avant tout, l'entente entre les classes dirigeantes, l'accord entre les conquérants : autant de conditions de succès, dont on cherche vainement la trace chez les contemporains de Moʿâwia.

Pour leur faire place, une opération préliminaire s'imposait : il aurait fallu commencer par briser les anciens cadres de la tribu, par abolir les institutions primitives, les lois anarchiques, introduites par cet embryon d'organisation sociale : comme celles du ṯâr, de la šoûrâ. On sait ce qu'il en coûta à Moʿâwia pour tourner cette dernière difficulté (4). Sa clairvoyance lui fit-elle découvrir les perpétuelles contradictions, au milieu

(1) Comp. *Al-Fahrî*, 148, 1 : ان معاوية كان مربّي الدُّوَل وسائس أمم وراعي ممالك.

(2) Cf. *Al-Fahrî*, 150, 5.

(3) Le *molk*. Pour la question du *minbar*, l'existence de minbar en fer, affirmée par Goldziher (*M. S.*, II, p. 42), a été niée par Becker, *Die Kanzel* (*Orient. Stud.*, I, p. 344 n.); voir pourtant *Osd*, I, 214-215, où le Prophète siège sur un كرسيّ قوائمهُ حديد. Or, كرسي est fréquemment synonyme de منبر. Comp. Dinawarî, 192, 13 ; 193, 13 ; 195, 14 ; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 158, 12 ; Ṭab., II, 959, 3 et 12 ; 1095 ; 1107, 15 ; au lieu de كرسيّ et de منبر, on emploie aussi سَرير. Ṭab., II, 646, 7 ; 1119, 18 ; I. S., *Ṭabaq.*, V, 169, 14.

(4) Nous y reviendrons en traitant du règne de Yazid.

desquelles devait se mouvoir sa politique? Se sentit-il condamné à tirer l'ordre du sein de l'anarchie? Dans ce dernier cas, notre admiration augmente pour la sérénité et la confiance du souverain, ne reculant pas devant cette tâche de géant.

Il faut tenir compte de la matière ingrate (1), sur laquelle opéra le grand calife, de la résistance opposée à son action par l'irréductible individualisme des Arabes. Il parvint non seulement à les discipliner; mais il les transforma en conquérants, capables de dominer des peuples supérieurs à eux par l'intelligence et par la civilisation (2). Devant la grandeur des résultats obtenus avec des moyens aussi peu proportionnés, peut-on ne pas être frappé de l'immensité de l'œuvre accomplie et hésiter à lui payer un juste tribut d'admiration?

Grâce aux préventions, propagées par les écoles de Médine et de l'Iraq, « véritable déluge de ḥadîṯ mensongers, venus de l'Orient », pour reprendre une expression de ʿAbdalmalik dans le minbar de Médine (3), on n'a pas jusqu'ici apprécié à leur juste valeur la réalité des services, rendus par Moʿâwia, même à la cause de l'islam. Chez lui, le monarque et l'homme d'état ont fait tort à l'imâm et au prince des croyants. En signalant cette dernière antithèse, nous ne nous dissimulons pas son caractère artificiel (4); au premier siècle de l'islam, la distinction se trouvait certainement moins tranchée (5). Mais n'est-il pas piquant de constater que le fils d'Aboû Sofiân, du chef qoraisite qui retarda de dix ans l'avénement de la religion

---

(1) Ǵâḥiẓ signale cette indiscipline des Arabes : اصحاب تأويلات وتفاخر وتناشد. *Opuscula*, 35 en haut. Lire, dans Ṭab., II, 1047-51, l'assassinat de Bokair. A la fin du premier siècle, on verra comment les Arabes comprenaient la loi du ṯâr et quelles complications elle risquait souvent d'amener.

(2) Situation déjà signalée par Ibn al-Moqaffaʿ. ʿ*Iqd*, II, 50-51.

(3) I. S., *Ṭabaq.*, V, 173, 11.

(4) Les poètes omaiyades appliquent couramment aux Sofiânides comme aux Marwânides le titre d'*imâm*. Aḫṭal, 205, 5; 232, 4; 236, 2; 243, 3; imâm fils d'imâm = Walîd I, Qoṭâmî, XXV, 10; voir encore Farazdaq, 13, 2 a. d. l.; 40, 6 a. d. l.; 93, 5 a. d. l.; 103, 12; Ṭab., II, 342, 16.

(5) C'est le sens de la réponse faite à Hâroûn ar-Rasîd au sujet des Omaiyades : كانوا انفع للناس وانتم اقوم بالصلوة. *ZDMG*, L, p. 492.

de Mahomet, a bien mérité de l'islam (1) ? Dans la liste des auteurs responsables de cette grande révolution, son nom doit venir après celui du Prophète et — au risque d'aller à l'encontre des idées reçues — nous ajouterons : peut-être même avant celui de ʿOmar. La vulgate exalte de préférence ce dernier et le présente comme le second fondateur de l'islam (2). Mais cette persuasion même a dû fausser son jugement ; elle n'a pu résister à la tentation de l'envelopper dans le nimbe, créé autour du Prophète, lumière artificielle dont la crudité était bien faite pour déformer les détails en leur donnant des proportions fantastiques (3). Tel n'était pas le cas de Moʿâwia : الطليق ابن الطليق, on pouvait l'accabler, sans ébranler les fondements de la chapelle islamite ; on ne s'en est pas fait faute, nous le savons.

Plus haut (4), nous nous sommes émerveillé devant la renommée posthume de ʿAlî, devant l'enthousiasme des Iraqains pour la mémoire du calife lâchement abandonné par eux. Plus encore que la pitié pour cette grande infortune, la glorification de ʿAlî fut la revanche de l'Iraq, sa réponse aux revendications du Ḥigâz et de la Syrie.

Battus sur les champs de bataille et de la diplomatie, déboutés de leurs prétentions par l'abdication de Ḥasan et les maladresses politiques des ʿAlides, les Iraqains ont voulu reprendre l'avantage dans le domaine historique. Ils ont grandi outre mesure l'homme, champion, à leurs yeux, de la suprématie de la province ; l'imâm (5) ayant élevé Koûfa au rang de capitale d'empire. Ils en ont fait autant pour ses partisans, comme le dangereux agitateur šîʿite, Ḥoǵr ibn ʿAdî, une aussi piètre figure que celle de son maître et ami, le fils d'Aboû Ṭâlib. Mais il fut le martyr de la cause iraqaine : son irréductible opposition au régime omaiyade

---

(1) Signalons, à cause de sa signification, l'éloge de Moʿâwia par le poète anṣârien Aḥwaṣ. Masʿoûdî, V, 158.

(2) ʿOmar se donna fréquemment la mission d'inspirer le Prophète ; cette collaboration n'a pas été suffisamment mise en lumière.

(3) Sur l'islam, nous possèderions « la plus abondante tradition historique ». H. Nissen, *Orientation* ; *Studien zur Geschichte der Religion*, 1906, p. 70. On oublie d'indiquer la valeur de cette tradition qui prétend tout savoir.

(4) Voir p. 36.

(5) Pour eux, ʿAlî est par excellence امير المؤمنين.

constitua son principal titre de gloire. Cela explique suffisamment le bruit fait autour de sa mémoire. Nous en avons donné des preuves plus haut (1).

Entre-temps, l'école médinoise n'était pas demeurée inactive. De cette officine sortit une autre création, un vaste cycle de légendes, si habilement combinées, qu'on n'en a pas jusqu'ici aperçu le caractère artificiel. L'homme choisi pour incarner les revendications du Ḥigâz, contre les prétentions des rivales Koûfa et Damas, ne rappelait en rien l'insignifiant mari de Fâṭima. A ce travail acharné, nous devons les proportions fantastiques, prises par la personnalité de 'Omar : elle arriva non seulement à absorber son prédécesseur immédiat Aboû Bakr, — témoin l'expression العُمَران, — mais à projeter son ombre jusque sur le Prophète. Les deux 'Omar, le second surtout, se sont de la sorte trouvés associés à l'œuvre du Maître, en collaboration intime avec lui, le guidant, l'inspirant sans cesse, mettant partout leur contreseing au bas de ses décisions. Sans sourciller, on n'a pas hésité à mettre dans la bouche de Mahomet des déclarations, comme la suivante : « ainsi il nous a paru bon, à moi, à Aboû Bakr et à 'Omar » (2) ; de montrer le Prophète capable de prendre une résolution indépendante, alors seulement qu'il ne voit plus le redoutable duumvirat d'Aboû Bakr-'Omar se dresser devant lui (3).

Comment s'arrange-t-on pour sauver le caractère et l'inspiration prophétiques du Maître, pour garantir son indépendance contre des empiétements, se déguisant à peine ? Il faut toute la prévention, tout l'aveuglement de la tradition pour lui dérober ces énormes inconséquences. Si elles diminuent l'auteur du Qoran, en revanche comme le champion du Ḥigâz sort grandi de l'opération ! Cette considération a suffi pour calmer les scrupules.

Pour renforcer encore l'impression produite, l'école médinoise a voulu y joindre la légende d'Ibn 'Omar, cette doublure du زُهد paternel. A partir du califat de 'Alî, on peut suivre la lutte entre Koûfa et Médine, se

(1) Voir. p. 104, la déclaration de Ḥasan al-Baṣrî, encore un partisan des revendications iraqaines.

(2) Voir p. ex. Boḥârî, II, 68, 7-8 ; *Osd*, IV, 72.

(3) Cf. *Osd*, II, 88, 100.

disputant toutes deux le titre de capitale de l'islam. Plus tard, la lutte s'est continuée autour de deux héros, incarnant les revendications du Ḥiǧâz et de l'Iraq. De politique, au début, elle a fini par devenir religieuse. Ici encore, on peut constater l'antagonisme entre l'Orient et l'Occident de la Péninsule, antagonisme si bien mis en lumière, sur le terrain philologique, par le dernier livre du Prof. Vollers (1). Le succès des manœuvres médinoises explique la mauvaise humeur des ʿAbbâsides contre le Ḥiǧâz, contre la mémoire (2) et les descendants du second calife (3).

Si, laissant dans l'ombre la période d'initiation, celle de la première éducation politique, à laquelle présidèrent les califes de Damas, la tradition orthodoxe met en évidence leurs rivaux de Bagdad, n'aurait-elle pas, ici encore, subi l'empire des préjugés, accumulés par la réaction ʿabbâside et l'esprit sectaire šîʿite ? Ces préventions devaient l'empêcher de saisir la signification du long règne de Moʿâwia. En réalité, c'est ce calife qui, du chaos informe de coutumes arabes et de lois qoraniques, a tiré un gouvernement. ʿOmar prétendit-il régenter le « peuple de Mahomet », comme on dirige une congrégation monastique ? M. Sachau l'a pensé (4). A cette conception irréalisable (5), Moʿâwia, mieux inspiré, substitua la véritable organisation politique de l'islam. Il a coordonné, assoupli l'islam, en y créant un pouvoir central, assez fortement constitué pour imposer son action au dedans, comme pour se faire respecter au dehors.

Les merveilleuses conquêtes des Arabes, on peut à la rigueur « les attribuer à leur esprit militaire. Mais la consolidation de l'immense empire fut réalisée par le talent financier du fils du dernier grand marchand du paganisme arabe » (6). Les autres califes omaiyades ont seulement poursuivi l'œuvre, inaugurée par ce vigoureux génie. Poussés

(1) *Volkssprache und Schriftsprache im Alten Arabien.*

(2) Qotaiba, ʿ*Oyoûn*, 246 en bas.

(3) On supprime leur عطاء. *Aǧ.*, VII, 9.

(4) Voir l'excellente introduction de Sachau (VI-VII) à I. S., *Ṭabaq.*, III^1.

(5) Le positivisme des Nomades n'a jamais compris l'ascétisme. L'admiration de leurs bardes pour le « râhib » chrétien exploitait surtout un thème à variations poétiques, comme certains décadents font de la cathédrale gothique.

(6) Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, p. 303.

principalement par des intérêts dynastiques, ils ont, à la suite de Mo'âwia, fait converger tous leurs efforts à l'achèvement et à la durée de l'édifice, dont Mahomet s'était contenté d'élever les premières assises.

Au dire de Nöldeke, les Sémites se sont toujours débattus « entre le plus complet morcellement, entre la licence, où l'on aperçoit à peine une ébauche d'autorité politique, comme chez les Bédouins anciens et modernes, et le despotisme le plus absolu » (1). Les Arabes, on en convient volontiers, représentent une des formes les plus pures du sémitisme. Pour comprendre à quoi aurait abouti entre leurs mains la direction de l'islam, sans l'intervention des Omaiyades, il suffit de considérer la situation de l'Iraq (2) et des provinces orientales, au moment, où elles échurent en partage à Mo'âwia. Dans les métropoles, Koûfa et Baṣra, le meurtre, le vol et l'incendie étaient des faits quotidiens. 'Omar et 'Oṯmân avaient dû renoncer à y établir un semblant d'ordre (3). La voix de 'Alî n'arriva pas à dominer le tumulte. Impuissant à se faire respecter, il échoua dans la tentative d'imposer son prestige de gendre du Prophète, son ancienneté (سابقة) dans l'islam, qu'il ne cessait de mettre en avant; traîné à la remorque des bandes arabes, dont il était le chef nominal, fréquemment abandonné, parfois menacé de mort. Sans l'intervention des Omaiyades et de leurs énergiques représentants : les Ziâd, les 'Obaidallah, les Ḥaǵǵâǵ, les Ḫâlid al-Qasrî, tout l'empire musulman se fût transformé, comme l'Iraq, en un champ-clos, où les Arabes seraient venus vider leurs mesquines querelles de tribus (4). L'unité, la cohésion de l'islam, partant son action extérieure,

---

(1) Nöldeke, *Orient. Sktzz.*, p. 11.

(2) A un inconnu qui l'irrite par des compliments exagérés, Ibn 'Omar réplique : لأَحسِبُكَ عراقيًّا. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 119, 5, riposte visant probablement les tendances révolutionnaires de l'Iraq ; un des nombreux ḥadiṯ, où l'école de Médine manifeste sa rancune contre la rivale Koûfa.

(3) Il leur resta la ressource de changer incessamment les fonctionnaires et d'y expédier des commissaires spéciaux. Voir p. ex. Balâḏorî, 278 ; '*Iqd*, III, 355-56, où l'on énumère les principaux méfaits des Koûfiotes. Qotaiba, *Ma'ârif*, 136. أَعْضَلَ بِي اهلُ الكوفة, s'écrie 'Omar, avouant son impuissance ; comp. scoliaste dans *Naqâ'id Ǵarir*, 303, 1.

(4) Dans l'immense compilation de Ṭabari, plus de la moitié est consacrée au détail de ces luttes ; la province dépendante, le Ḫorâsân, présente la même anarchie. Le تاريخ الرُّسُل والملوك devrait porter le titre de « Histoire des guerres civiles de l'Iraq et du Maśriq ».

n'auraient pu manquer de sombrer au milieu de cette confusion. Moʿâwia et ses successeurs le sauvèrent de ce danger, en disciplinant à son profit les Arabes, qui selon l'idée de ʿOmar, en constituaient « la matière ».

De cette matière rebelle, quelque peu assouplie par le contact de la Syrie, ils tirèrent les cadres de la magnifique et solide armée syrienne, admirablement disciplinée, remplissant par delà les frontières le devoir du *ǵihâd*, rétablissant au dedans l'unité de l'empire. A ces descendants de caravaniers, à ces terriens obstinés de Qoraiś, le flair politique fit deviner l'importance du *Sea-Power*, de la « Maîtrise des mers ». La thalassocratie arabe date de cette époque. Parmi ses lieutenants, Moʿâwia compta des amiraux (1), comme des capitaines. Il dota l'islam d'une marine ; elle débuta en jetant la terreur au sein de la capitale byzantine. Sans l'invention du feu grégeois (2), avant la fin du VIIIe siècle, la profession de foi musulmane eût peut-être retenti sous la coupole de Ste Sophie. Moʿâwia et ses successeurs n'en demeurèrent pas là. Ils modifièrent le régime patriarcal, le seul soupçonné par le Qoran, élargirent les institutions primitives, de manière à les adapter à la situation nouvelle, créée par les récentes conquêtes, ils supprimèrent la *śoûrâ* (3), servant surtout à perpétuer l'anarchie dans l'état, organisèrent enfin une forme de gouvernement ; elle devait contenir, neutraliser jusqu'à un certain point les éléments de décomposition, s'agitant au sein de l'état. Ils créèrent le corps social ; lui insuffler une âme, assez forte pour garantir son existence : cette tâche dépassait leurs forces.

Ces services étaient d'importance ; ils expliquent la durée de l'islam. Nous ne prétendons pas en faire un mérite aux califes de Damas ; nous nous contentons de constater combien peu celui-ci en a su gré aux Omaiyades. Nous savons pourquoi. En fixant en Syrie le centre de l'empire, ils s'aliénèrent pour toujours le Ḥigâz et l'Iraq (4). Ces provinces se vengè-

(1) Voir, dans *Osd*, I, 297, la notice d'un de ces amiraux.

(2) Il aurait alors joué un moins grand rôle, d'après M. de Goeje, *Quelques observations sur le feu grégeois* (*Homenaje a D. Francisco Codera*, 1904, p. 94-98).

(3) On y revient constamment, même sous les Marwânides ; c'est, semble-t-il, l'idéal des plus sincères. Cf. Ṭab., II, 984 en bas ; 989, 3 ; 993, 6. Comp. plus haut, p. 104.

(4) A l'imposteur Moḫtâr, un prisonnier homme d'esprit prédit un jour qu'il s'empare-

rent par l'exaltation du duumvirat Aboû Bakr-'Omar, par la création de la légende de 'Alî : véritables machines de guerre, dirigées contre les Omaiyades. La réussite de ces manœuvres ne peut nous surprendre, quand nous constatons leur succès jusqu'au sein de l'orientalisme européen, insuffisamment garanti par la lourde cuirasse de l'hypercritique. Il manqua à ces princes une presse impartiale. La tradition syrienne fut emportée avec la dynastie nationale ; les échos, laissés par elle, se trouvèrent promptement couverts par les voix contraires de l'Iraq et de Médine (1).

Et voilà comment, au lieu d'être salués comme les principaux bienfaiteurs de la religion de Mahomet, les califes de Damas portent dans l'histoire musulmane le stigmate flétrissant de اعداء الدين (2). Au temps de Ma'moûn, les beaux esprits de Bagdad éviteront, comme une souillure, de prononcer le nom de Mo'âwia (3).

---

rait de Damas et n'y laisserait pas pierre sur pierre. Dinawari, 305 d. l. Ce rêve sommeillait au fond de toutes les âmes iraqaines.

(1) D'où sortit le كتاب مثالب بني اميّة. Voir note de Goldziher, dans *ZDMG*, L, p. 490 ; I. S., *Ṭabaq.*, V, 173, 11.

(2) *Aǧ.*, IV, 92.

(3) لا تقذر مجلسنا بذكر ولد ابي سفيان. Cité dans *ZDMG*, L, p. 492.

L'AUTHENTICITÉ DE LA II^a PETRI

ÉTUDE CRITIQUE ET HISTORIQUE

PAR LE P. JOSEPH DILLENSEGER, S. J.

« Vénérable Tradition, quelles singulières choses on est obligé d'imprimer pour te défendre ! » C'est par ces paroles — quelque peu impertinentes — que se terminait naguère le compte rendu d'un livre destiné à prouver l'authenticité de l'Epître catholique de S^t Jude (1). Au risque de dire des choses bien singulières, nous voudrions entreprendre, nous aussi, de défendre les données traditionnelles au sujet de la II^a Pet. Tâche malaisée, entreprise difficile ! nous n'en faisons pas mystère. Mais il nous a semblé que les objections, accumulées comme à plaisir contre l'authenticité pétrine, n'ont pas la valeur qu'on a bien voulu leur reconnaître. Rien, absolument rien sous ce rapport, même au seul point de vue de l'histoire et de la critique, ne nous force à mettre en doute la valeur du sentiment de la Tradition chrétienne. Nous espérons le montrer par la présente étude.

*
* *

Au sujet de la II^a Pet., la critique se partage en deux écoles très distinctes. Dans la première, se tiennent les critiques indépendants, à tendances nettement libérales, parfois jusqu'à l'extravagance. On a déjà nommé Reuss, Harnack, Holtzmann, Cheyne, von Soden, Jülicher, pour ne citer que les noms les plus connus et les plus rapprochés de nous. Pourquoi, hélas ! faut-il y ajouter celui d'Alfred Loisy (2) ? Dans

---

(1) Cf. *Revue critique*, 1906², p. 310. Le livre en question est intitulé : *Der Judasbrief, seine Echtheit, Affassungszeit u. Leser*, von Fr. Maier. Freiburg i. B., Herder, 1906 ; in-8° XVI-188 pages. Le compte rendu porte la signature A. Loisy . — En traitant la question des dépendances littéraires, M. Maier défend également l'authenticité de la II^a Petri.

(2) A notre connaissance, M. Loisy ne s'est prononcé *directement* sur le point qui nous

la seconde, figurent les critiques modérés à tendances plus ou moins conservatrices. Qu'il suffise de nommer, en Allemagne, Zahn, Spitta et Kühl ; en Angleterre, Bigg et Chase.

Pour les critiques de la première école, la non-authenticité de la IIª Pet. ne laisse pas l'ombre d'un doute : elle est évidente, elle s'impose. Lorsqu'ils consentent encore à la discuter, ils le font, la plupart du temps, avec le manque d'intérêt qu'on apporte aux questions surannées, et parfois avec la mauvaise humeur pour qui l'affirmation remplace les preuves. Telle est du moins l'impression que laisse le maigre article de l'*Encyclopaedia Biblica* de Cheyne; tel le sentiment qu'on éprouve à lire ces paroles de Harnack (*Chronol. der altchristl. Litt.*, I, p. 468) : « Etant donné que l'Epître de Jude a été composée entre 100 et 130, la IIª Pet. est jugée. Ce jugement s'impose, en outre, par un si grand nombre d'autres considérations *que je puis bien me dispenser de prouver son inauthenticité* ». Si c'était là ce qu'a voulu dire M. Loisy par cette phrase : « Comme dans la plupart des cas semblables, l'inauthenticité se démontre aisément », nous n'aurions pas à y contredire. Mais on nous saura gré, je l'espère, de ne pas nous contenter d'une démonstration aussi facile. On se rend la tâche vraiment par trop aisée, et nous ne saurions jamais assez nous insurger contre de pareils procédés *scientifiques*.

Pour les critiques de la seconde école, le problème de l'authenticité de la IIª Pet. ne laisse point que d'être très embrouillé. Comme en général à toutes les questions de cette nature, ils apportent à celle-ci une érudition,

---

occupe que dans le compte rendu cité plus haut, et dans son Introduction au *Quatrième Evangile*, p. 2. Voici ce dernier passage assez significatif :

« Une allusion très probable à l'Evangile Johannique (21^{18-19}) se rencontre dans le N. T. ; mais dans un écrit contesté, la seconde Epître de Pierre, à l'endroit où l'auteur présumé parle de sa mort prochaine et de l'annonce qui lui en a été faite, par le Christ (II Pet. 1^{14}). Si l'Epître était authentique, on devrait dire qu'elle se réfère, non au dernier chapitre de Jean, mais à l'incident qui y est rapporté. Cependant l'Epître paraît bien viser le texte de l'Evangile, et *tout porte à croire qu'elle est pseudonyme* ; puisqu'elle connaît déjà les Epitres de S^t Paul en collection et comme faisant partie du recueil des Ecritures (II Pet. 3^{15-16}) il n'est pas étonnant qu'elle cite l'Evangile de Jean ; elle doit être postérieure à la formation du N. T., et n'a guère pu être écrite avant le milieu du second siècle. »

une sincérité, et — ne craignons point de le dire — une ténacité de travail étonnantes, dignes de tous les éloges. Toutefois, dans leurs conclusions, règne la plus grande diversité. Pour Spitta et Zahn, l'authenticité pétrine est certaine ; pour Chase, l'inauthenticité est presque indéniable ; Kühl admet que l'Epître est authentique, mais en rejette le chap. II comme une interpolation postérieure. Bigg revendique l'authenticité et fortement, mais il accorde une certaine probabilité à l'opinion contraire (1).

La position catholique est assez connue. Chez nous, personne n'a encore osé, dans une étude suivie, émettre des doutes sur l'attribution traditionnelle de la II^a^ Petri. Celle-ci a même trouvé parmi nous, dans les toutes dernières années, de bons et de savants critiques, p. ex. Henkel (1904) et Belser (1905[2]). Autrefois, confondant, trop souvent, hélas! deux choses nettement distinctes, la canonicité et l'authenticité, nous avions l'habitude de revendiquer celle-ci au nom de celle-là ; nous pensions que l'infaillibilité de l'une entraînait l'absolue certitude de l'autre. C'était une erreur de tactique, non moins que de doctrine. Non, la canonicité et l'authenticité ne se confondent ni de droit, ni même de fait, du moins pour ce qui regarde l'A. T. Pour le N. T., la question prend une autre tournure, ce nous semble ; nous aurons peut-être l'occasion d'y revenir un jour.— Quoi qu'il en soit, aujourd'hui les hommes les plus éminents par la profondeur de leur savoir et la solidité de leur doctrine, tout en admettant comme un dogme de foi la canonicité de tous les Saints Livres, ne craignent point de mettre en discussion l'authenticité, complète ou partielle, de certains d'entre eux. Pourvu que ces études se fassent avec toute l'attention et tout le respect qu'elles méritent, bien loin de les blâmer,

---

(1) Ce dernier auteur, tout spécialement, nous a fourni une étude détaillée, très substantielle et très solide, dans son livre : *The Epistles of S^t^ Peter and S^t^ Jude* [2], (*The international critical Commentary*) Edinburgh, Clark, 1902. On y trouve quantité de remarques judicieuses ; mais il faut les y chercher, car elles sont malheureusement trop disséminées dans tout le cours de l'ouvrage, dans les notes du commentaire, dans les différents chapitres de l'Introduction, dans les Testimonia Patrum, et dans les remarques dont il a accompagné ceux-ci. Un peu plus de synthèse aurait donné une plus grande cohésion aux arguments destinés à prouver l'authenticité, en montrant toute leur valeur démonstrative. — Nous avons emprunté à cet excellent ouvrage plus d'un détail utile.

nous n'aurons qu'à nous en féliciter. Si la vérité aime le grand jour, nous repousserons toujours, comme une injure gratuite, l'accusation imméritée de craindre la lumière.

Divide et impera ! Ici la division est facile : I. — Témoignages externes : attestation et silence de la primitive Eglise ; II. — Témoignages internes : langue, style, dépendances littéraires, doctrines de l'Epître. Nous parcourrons, en y répondant, les difficultés groupées autour de ces différents chefs.

I

TÉMOIGNAGES EXTERNES

ATTESTATION ET SILENCE DE LA PRIMITIVE ÉGLISE

Pour traiter ce point avec tous les développements qu'il comporterait, il nous faudrait un livre. Aussi nous contenterons-nous de quelques indications seulement, mais largement suffisantes pour notre but.

Avouons-le, notre Epître n'a que peu de témoignages dans la toute première antiquité chrétienne. Mais n'y a-t-il pas cependant une exagération évidente dans ces paroles de M. Reuss (1) : « Dans la littérature du second siècle, on n'en trouve pas *la moindre trace* ; [cet opuscule] n'est cité nulle part explicitement ; il n'en est pas fait un usage *indirect dans des allusions ou dans des emprunts, soit conscients, soit involontaires*... Ce n'est qu'au troisième siècle, qu'il en est fait mention *pour la première fois* par Origène, lequel nous informe qu'il existe une 2de Epître de Pierre, mais que la première seule est généralement acceptée comme authentique, tandis qu'à l'égard de l'autre il subsiste des doutes. » Voilà un jugement bien catégorique ; il est partagé, du reste, par Harnack, Holtzmann, von

(1) *La Bible : Les Epitres Catholiques*, p. 231. C'est nous qui soulignons.

Soden, Jülicher, et Chase lui-même (1). Répond-il bien à la réalité ? Que la II^a Pet. ne soit pas citée explicitement d'une manière *absolument évidente,* avant le troisième siècle, dans les *rares* monuments qui nous restent de cette époque, on peut le concéder ; qu'on n'en fasse *aucun usage, ni conscient, ni involontaire,* nous n'oserions pas l'affirmer, nous croyons le contraire. Les défenseurs de l'authenticité ont relevé, avec beaucoup de patience, quantité de rapprochements littéraires entre un bon nombre d'écrits du second siècle, à commencer par les épîtres de Barnabé et de Clément, et la II^a Pet. Si beaucoup de ces rapprochements ne sont que curieux, sont-ils donc tous tellement dénués de fondement qu'il soit permis de dire : Il est *évident,* absolument évident, qu'il n'y a nulle trace, nulle emprunt de la II^a Pet. avant Origène ? Deux exemples suffiront à montrer le contraire ; nous les choisissons presqu'au hasard.

I. — Voici d'abord deux phrases du dialogue de S^t Justin contre Triphon (155-160), mises en regard du chap. II v. 1 de la II^a Pet. (Cf. M. $6^{669\ 589}$).

	II^a Pet. 2^1
ex *Dial.* 82 : Ὄνπερ δὲ τρόπον καὶ ψευδοπροφῆται ἐπὶ τῶν παρ' ὑμῖν (Judæis) γενομένων ἁγίων προφητῶν ἦσαν, καὶ παρ' ἡμῖν (X^{anis}) νῦν πολλοί εἰσι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι· οὓς φυλάσσεσθαι προεῖπεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Κύριος.	Ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ (Iudæorum), ὡς καὶ ἐν ὑμῖν (X^{anis}) ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι.... (Cf. Matth. 24$^{4-24}$).
ex *Dial.* 51 : καὶ ἐν τῷ μεταξὺ τῆς παρουσίας αὐτοῦ χρόνῳ, ὡς προέφην, γενήσεσθαι αἱρέσεις καὶ ψευδοπροφήτας ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ προεμήνυσε (2).	

(1) Cependant v. Soden (*Handkomm.* de Holtzmann, 3 Band, 2te Abtheil., 1899^3, p. 210) admet comme probable l'usage fait par Clem. d'Alex. de la II^a Pet.— Même des critiques aussi conservateurs que Spitta et Kühl font, sur ce point, des concessions étonnantes. Ainsi, le dernier écrit dans le *Comm.* de Meyer (*Die Briefe Petri u. Iudae*, 1897^6, p. 363): « Die Kritik unseres Briefes hatt stets seine ausserordentlich schlechte Bezeugung zum Ausgangspunckt gemacht. Die erste deutliche Hinweisung auf den Brief begegnet uns erst bei Firmilian von Caesarea ».

(2) Pour plus de commodité, nous renvoyons le lecteur à la Patrologie de Migne. Mais

Etant donné la manière excessivement large dont l'Apologiste a coutume de rapporter la S[te] Ecriture, il n'est pas du tout improbable que nous soyons ici en face d'une citation implicite. De part et d'autre, même parallélisme, même marche dans la phrase et dans la pensée ; de part et d'autre, mêmes expressions :

a) ἐπὶ τῶν παρ᾽ὑμῖν γενομένων = ἐγένοντο ἐν τῷ λαῷ (peuple Juif)
παρ᾽ ἡμῖν εἰσι= παρ᾽ ὑμῖν ἔσονται (peuple chrétien)

b) ψευδοπροφῆται, ψευδοδιδάσκαλοι = ψευδοπροφῆται, ψευδοδιδάσκαλοι

c) ψευδοπροφήτας καὶ αἱρέσεις = ψευδοπροφῆται παρεισάξουσιν αἱρέσεις

En outre, ces mots ne se trouvent accouplés ensemble que dans S[t] Pierre et ici ; et, de plus, on chercherait vainement le mot ψευδοδιδάσκαλοι ailleurs dans la S[te] Ecriture : c'est une expression particulière à la II[a] Pet. N'en déplaise à M. Chase, qui s'évertue si laborieusement à détruire le bien-fondé d'un si grand nombre de rapprochements, il y a beaucoup de citations implicites, acceptées pour incontestables par les critiques du jour, qui ne sont pas aussi apparentes que celle-ci (1). Si S[t] Justin s'est souve-

---

nous devons l'avertir que nous adoptons ici la leçon αἱρέσεις καὶ ψευδοπροφήτας, donnée en note et reconnue pour la vraie par la critique moderne. L'éditeur du *Dial. cum Tryphone Judaeo*, fait justement observer que cette correction doit être préférée à toute autre, parce que S[t] Justin rapporte une parole du Seigneur déjà citée par lui dans ce qui précède (ὡς προέφην). Or, de cette parole, nous trouvons l'expression équivalente dans un seul endroit, à savoir au N° 35 (M. 6[549]) ; la voici : Ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις. — Il n'est pas absolument improbable d'ailleurs que ce dernier passage contienne, lui-aussi, un écho, quoiqu'affaibli et lointain, de la II[a] Pet. Pour S[t] Justin les hérésies et les schismes, loin de nuire à la doctrine évangélique, doivent au contraire confirmer la foi et la raffermir dans l'âme des chrétiens, Jésus ayant à l'avance prédit leur venue. Cette pensée fait le fond même de l'Epitre de S[t] Pierre ; avec cette particulière insistance, on ne la rencontre que chez lui. Les mots de S[t] Justin qu'on lit, quelques lignes plus loin : Εἰσὶν οὖν καὶ ἐγένοντο πολλοί... οἳ ἄθεα καὶ βλάσφημα λέγειν καὶ πράττειν ἐδίδαξαν, reproduisent, en deux traits de plume, toute la substance de II[a] Pet. 2, et semblent appuyer encore notre manière de voir.

(1) Le travail de M. Chase (cf. *DBH* = *Dictionary of the Bible*, Hastings, t. III, p. 796-817) très savant d'ailleurs, me semble entaché d'un vice de méthode. Cet auteur prend un à un les témoinages patristiques, et s'efforce de montrer que ces témoignages individuellement ne sont pas concluants. Evidemment. Mais peut-on leur enlever toute valeur ? Non, puisque M. Chase lui-même est obligé, dans bien des cas, de reconnaître comme probable une citation implicite, ou tout au moins une dépendance de la II[a] Pet.

nu de l'Evangile de St Matthieu en écrivant ces passages, il a emprunté la marche de sa pensée, la nuance de l'idée, sa formule et ses mots à la IIa Pet. Il y a, du reste, d'autres passages chez l'apologiste martyr qui rappellent l'Epître du prince des Apôtres. Quelques lignes seulement avant la première phrase citée tout à l'heure, on rencontre la fameuse expression dont nous allons parler dans un instant : Ἡμέρα Κυρίου ὡς χίλια ἔτη ; et, au liv. I, ch. 28 (M. 6[372]) de son *Apologia pro Christianis,* on rencontre ce passage à comparer avec IIa Pet. 3[9] : Καὶ γὰρ ἡ ἐπιμονὴ τοῦ μηδέπω τοῦτο πρᾶξαι τὸν θεὸν, διὰ τὸ ἀνθρώπινον γένος γεγένηται · προγινώσκει γάρ τινας ἐκ μετανοίας σωθήσεσθαι μέλλοντας... (1).

II. — Le second exemple est tiré de l'épître de Barnabé, mais en connexion avec St Irénée, St Justin, St Hippolyte :

BARNABÉ : Προσέχετε, τέκνα, τί λέγει τὸ Συνετέλεσεν ἐν ἓξ ἡμέραις. Τοῦτο λέγει, ὅτι ἐν ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν συντελέσει κύριος τὰ σύμπαντα· ἡ γὰρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ σημαίνει χίλια ἔτη. Αὐτὸς δέ μοι	II PET. 3[8] : Ἓν δὲ τοῦτο μὴ λανθανέτω ὑμᾶς, ἀγαπητοί, ὅτι μία ἡμέρα παρὰ Κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη, καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία.

Et non seulement cette dépendance est probable ; mais, le plus souvent, beaucoup plus probable que la dépendance qu'il lui oppose ou que toutes les ingénieuses remarques qu'il invente contre elle. Dès lors, comment le savant auteur ne voit-il pas que toutes ces probabilités finissent par s'ajouter les unes aux autres et par faire, somme toute, un argument très solide et très favorable à l'authenticité pétrine ? *L'argument collectif*, tant prôné aujourd'hui, pourquoi nous refuserions-nous de l'employer en faveur du prince des Apôtres ?

Plus j'étudie le travail de M. Chase, et plus je me persuade que ce critique s'est laissé influencer par une double préoccupation, inconsciente peut-être, mais assurément très fâcheuse : tout d'abord, par une certaine crainte de paraître au-dessous du niveau actuel de la critique, et de *sacrifier à des considérations théologico-religieuses* ; et ensuite, par un vague souci de voir triompher une idée bien chère à son cœur, à savoir qu'après tout l'Eglise primitive a pu se tromper en constituant son canon. Je ne sais si je me trompe, mais il me semble que M. Chase a pressenti ce double reproche, puisqu'à la page 817, dans une phrase, très obscure d'ailleurs, il juge nécessaire de s'en défendre. Dans tous les cas, ce reproche, s'il est fondé, explique la rigueur de ses jugements où souvent les conclusions dépassent les prémisses.

(1) Cf. également page 177, note 2.

μαρτυρεῖ λέγων· «Ἰδού, ἡμέρα Κυρίου ἔσται ὡς χίλια ἔτη» (1).

JUSTIN : Συνήκαμεν καὶ τὸ εἰρημένον, ὅτι « ἡμέρα Κυρίου ὡς χίλια ἔτη », εἰς τοῦτο συνάγειν (2).

IRÉNÉE : « Dies Domini sicut mille dies » (3). — Ὅσαις.... ἡμέραις ἐγένετο ὁ κόσμος τοσαύταις χιλιοντάσι συντελεῖται. Καὶ διὰ τοῦτο φησὶν ἡ Γραφή· « Καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν...Ἡ γὰρ Κυρίου ὡς α ἔτη »(4).

HIPPOLYTE : Ἡμέρα δὲ Κυρίου χίλια ἔτη (5).

Il serait difficile de nier l'étroite connexion de ces passages avec le texte de notre Epître. Remarquons la grande ressemblance de παρ'αὐτῷ avec le παρὰ Κυρίῳ de S[t] Pierre. Barnabé ayant employé le mot κύριος dans la phrase précédente, il était de bonne littérature de ne pas le répéter ici. Le ἡμέρα Κυρίου ne diffère pas beaucoup, non plus, de ἡμέρα παρὰ Κυρίῳ. Mais notons surtout que cette phrase ἡμέρα Κυρίου ὡς χίλια ἔτη est donnée comme Ecriture : αὐτὸς δέ μοι μαρτυρεῖ λέγων (Barnabé) ; συνήκαμεν καὶ τὸ εἰρημένον ὅτι... (S[t] Justin) et, dans les deux passages de S[t] Irénée, il ressort clairement du contexte que le grand évêque fait ou rapporte un argument scripturaire, dans lequel il s'appuie sur une parole d'Ecriture : φησὶν ἡ Γραφή.... Ἡ γὰρ ἡμέρα Κυρίου.. Que si nous voulons vérifier cette référence, il n'y a que deux textes qui s'offrent à nos recherches : II Pet. 3[8], qui nous est connu, et Ps. 89 (90)[4]. Voici ce dernier : Ὅτι χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἡ ἐχθές, ἥτις διῆλθε καὶ φυλακὴ ἐν νυκτί. Avouons que nos citations s'éloignent beaucoup plus de la version des LXX, que de la II[a] Pet. ; elles n'ont presque rien de commun avec le Psalmiste. Sans doute le Ps. 89(90) peut être considéré comme la source ultime du χίλια ἔτη, mais n'est-ce pas en passant par la II[a] Pet. que les Pères l'y ont puisé ? Et pour-

(1) *Ep. Barn.* 15[4] (cf. Funk, *Pat. Apost.*, I, p. 46).

(2) *Dial. adv. Tryph.* 81. M. 6[689]

(3) *Contra Haer.*, lib. V.23. M. 7[1187-1188]

(4) *Contra Haer.*, lib. V, 28. M. 7[1200]

(5) *In Dan.*, 23[24]

quoi donc se servent-ils toujours d'une formule qui rappelle si fortement la sienne ? Pourquoi ne font-ils jamais allusion au καὶ φυλακὴ ἐν νυκτί ? Il leur aurait fourni, lui aussi, une bien belle image. On a objecté la tradition juive. Mais la tradition juive n'est pas de l'Ecriture ; et puis, pour la tradition juive, le jour du Seigneur avait toutes sortes de longueurs, depuis 40,60.., jusqu'à 2000 et 7000 années. La tradition juive n'a rien à faire ici. Une chose est certaine, c'est que plus tard S[t] Méthodius, martyrisé sous Dioclétien, parlant de nouveau de l'ἡμέρα Κυρίου ὡς χίλια ἔτη, fera une mention expresse de la II[a] Pet. (cf. Pitra, *Anal. Sacra*, III, p. 611). Nous croyons donc de nouveau avoir affaire ici à une citation implicite à peu près certaine.

Ce sentiment est corroboré par plus d'une observation :

1° Chez tous ces écrivains, à l'exception de S[t] Hippolyte, le *una dies sicut mille anni* est mêlé au millénarisme ; dans notre Epître il n'y en a point trace. Or, ce fait n'est certainement pas pour reculer sa composition à une époque tardive, où le millénarisme était tellement répandu qu'on a pu prétendre qu'il était universel. Citant une phrase dont se prévalaient les millénaristes, le faussaire n'aurait-il pas laissé au moins quelques vestiges de la doctrine à laquelle il l'empruntait ? Si l'on objectait que l'auteur apocryphe, écrivant contre des gnostiques, n'avait garde de parler de millénarisme contre des gens qui en abusaient étrangement pour un règne glorieux du Christ tout à fait charnel, je répondrais : à ce compte il n'aurait pas parlé du tout des *mille anni*. C'eût été tendre une perche imprudente aux sectaires.

2° Chez ces mêmes écrivains, non plus, cette phrase ne vient pas à l'état isolé. Elle se trouve accompagnée par d'autres qui rappellent la II[a] Pet. Nous le savons déjà pour S[t] Justin, mais il est bon de faire observer ici combien les deux passages typiques que nous avons cités, et qui se trouvent à quelques lignes de distance l'un de l'autre, se corroborent mutuellement, par ce voisinage même, en faveur de l'authenticité de notre Epître. La lettre de Barnabé (1) permet, et les œuvres d'Hippoly-

(1) Cependant, dans l'épître de Barnabé, il n'y a guère qu'un second texte qui permette un rapprochement avec la II[a] Pet., à savoir 2^{2-3}, col. II Pet. 1^{5-6}. Le voici : 2. Τῆς οὖν

te (1) réclament la même affirmation ; mais pour Irénée, si versé dans la connaissance des choses et des écrits apostoliques, ce point mérite notre toute spéciale attention :

a). Voici d'abord quelques paroles du traité *adv. Haer.*, IV, 36 M. 7^{1093}) mises en regard de la IIª Pet, 2^{4-7},$^{9-11}$. Le passage ne nous est connu que par sa version latine.

Et temporibus Noë diluvium inducens, uti exstingueret pessimum genus eorum qui tunc erant homines, qui jam fructificare Deo non poterant, cùm angeli transgressuri commixti fuerint eis, et ut peccata eorum compesceret, servaret veræ arcæ typum, Adæ plasmationem ; et temporibus Loth qui pluit super Sodomam et Gomorrham ignem et sulphur de cœlo, exemplum justi judicii Dei, ut cognoscerent omnes quoniam omnis arbor, quæ non facit fructum bonum excidetur et in ignem mittetur, et in universali judicio tolerabilius Sodomis utens quam his qui viderunt ejus virtutes quas faciebat et non crediderunt in eum neque receperunt ejus doctrinam, etc...

[4] Εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο.... [5] Καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν, κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας, [6] Καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τεφρώσας καταστροφῇ κατέκρινεν, ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς, [7] Καὶ δίκαιον Λὼτ καταπονούμενον ὑπὸ τῆς τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστροφῆς ἐρύσατο·...... [9] Οἶδεν Κύριος εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν, [10] Μάλιστα δὲ κ. τ. λ.... [11] οὐ φέρουσιν κατ' αὐτῶν παρὰ Κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν.

πίστεως ἡμῶν εἰσὶν βοηθοὶ φόβος καὶ ὑπομονή, τὰ δὲ συμμαχοῦντα ἡμῖν μακροθυμία καὶ ἐγκράτεια· — 3. τούτων οὖν μενόντων τὰ πρὸς Κύριον ἁγνῶς, συνευφραίνονται αὐτοῖς σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις. Cette succession, ou mieux encore, cet enchaînement des vertus, avec la foi comme fondement de toutes, semble bien rappeler le passage analogue de la IIª Pet. — Un troisième texte auquel nous renvoie la table de Funk (*op. cit.*, I, p. 566) : 4^{12}, col. II Pet. 2^{13} ne signifie vraiment pas grand chose.

(1) On connait la grande autorité qui s'attache au nom d'Hippolyte dans les questions scripturaires. Les quelques écrits ou fragments qui nous en restent, contiennent plusieurs passages qui rappellent notre Epître de la manière la plus frappante. Si on veut prendre la peine de les étudier, on emportera de leur ensemble la conviction que S^t

Est-ce le hasard qui aurait produit ici le même parallélisme de pensées et de doctrine, appuyé sur un même nombre d'exemples identiques et sur les mêmes images ? S[t] Pierre semble avoir été modifié seulement dans la mesure réclamée par les allures d'une citation libre, et par le point de vue différent où S[t] Irénée s'était placé.

b). Le saint évêque de Lyon nous donne, au sujet du second Evangile, ce détail si connu : Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον, Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε (cf. *Adv. Haer.*, III, 1. M. 7[845]). Il serait sans doute déraisonnable de prétendre qu'Irénée tient ce renseignement autrement que par la tradition ; mais nous savons que cette tradition n'est pas la seule qui eut cours au sujet de l'Evangile de S[t] Marc, et, dans tous les cas, si nous voulions chercher à ces différents récits un appui scripturaire, il nous faudrait recourir à la II[a] Pet. 1[15] : Σπουδάσω δὲ καὶ ἑκάστοτε ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τὴν τούτων μνήμην ποιεῖσθαι. Est-ce de nouveau le hasard qui a placé sur la plume d'Irénée le mot ἔξοδος pour signifier la mort en connexion avec un détail typique de la vie de S[t] Pierre ? Avec cette acception spéciale ἔξοδος ne se rencontre que très tard dans la langue profane, et il y

Hippolyte non seulement connaissait la II[a] Pet., mais encore qu'elle lui était non moins familière que les autres livres de l'A. et du N. T. M. Chase lui-même avoue que « taken together, however, these passages in Hippolytus give the impression that he was acquainted with II Pet. » Et cependant M. Chase ne rapporte que quelques-uns de ces passages : *Refut. Haer.*, IX [7] (col. II Pet. 2[22]) ; *In Dan.*, 3[22] (col. II Pet. 2[12]) ; *Ibid.* 4[10] (col. II Pet. 3[8], 2[5]) ; *ibid.* 4[16] 9[60] (col. II Pet. 3[17]). Il aurait pu en ajouter d'autres, notamment le suivant que je n'ai trouvé cité nulle part, et qui, à mon humble avis, doit être considéré comme une paraphrase de II Pet. 1[20-21] : Οὐ γὰρ ἐξ ἰδίας δυνάμεως ἐφθέγγοντο [οἱ προφῆται], μὴ πλανῶ, οὐδὲ ἅπερ αὐτοὶ ἐβούλοντο, ταῦτα ἐκήρυττον· ἀλλὰ πρῶτον μὲν διὰ τοῦ Λόγου ἐσοφίζοντο ὀρθῶς, ἔπειτα δι' ὁραμάτων προεδιδάσκοντο τὰ μέλλοντα καλῶς· εἶθ' οὕτω πεπεισμένοι ἔλεγον ταῦτα, ἅπερ αὐτοῖς ἦν μόνοις ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀποκεκαλυμμένα, τοῖς δὲ λοιποῖς ἀποκεκρυμμένα κ. τ. λ. (cf. *De Christo et Antichristo*, II. M. 10[729]) — De plus, si l'on admet l'opinion, aujourd'hui presque unanimement reçue, qui fait d'Hippolyte l'auteur du vaste recueil des *Philosophumena*, alors le doute devient absolument impossible ; le saint et savant écrivain a connu et admis comme authentique la II[a] Pet. A propos de l'auteur des *Philosophumena*, voir le remarquable travail d'A. d'Alès : *La théologie de S[t] Hippolyte*, 1906, Paris, Beauchesne, Introduction.

est toujours spécifié par un génitif τοῦ βιοῦ, etc., etc. Dans la S[te] Ecriture, au contraire, nous le trouvons au livre de la Sagesse 3[2], 7[6], dans S[t] Luc 9[31] (ἡ ἔξοδος αὐτῶν. — μία δὲ πάντων εἴσοδος εἰς τὸν βίον, ἔξοδός τε ἴση — ἔξοδος αὐτοῦ) et notamment ici. Minuties que tout cela ! Minuties : soit ! dans une matière aussi grave, elles peuvent avoir leur utilité.

c). Mais le témoignage d'Irénée lui-même n'est pas isolé ; il faut y joindre celui des Eglises de Vienne et de Lyon. On connaît la relation que ces Eglises adressent à celles d'Asie sur le martyre de S[t] Pothin et de ses compagnons, relation dont S[t] Irénée a été le porteur et, peut-être, le rédacteur. Or, dans cette lettre fameuse, se rencontrent également des phrases et des expressions faisant écho à la II[a] Pet. Ainsi, par ex., « Si vous laissez agir et triompher en vous, dit le prince des Apôtres, ces saintes vertus—et, entre autres, ὑπομονή la patience — elles ne vous laisseront point *vacuos nec sine fructu* (οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους) ». — « Cette bonne chance, disent les Eglises de Vienne et de Lyon, n'a pas été pour nos Martyrs *vacua nec sine fructu* (Ὁ δὲ διὰ μέσου καιρὸς οὐκ ἀργὸς αὐτοῖς οὐδὲ ἄκαρπος ἐγίνετο). En effet, ajoutent-t-elles, grâce à leur héroïque patience (διὰ τῆς ὑπομονῆς αὐτῶν —c'est précisément le mot employé par S[t] Pierre dans l'énumération des vertus), —grâce à leur héroïque patience, s'est manifestée à eux l'incommensurable miséricorde du Christ.» Bref ! cette phrase nous redonne, en l'appliquant aux saints Martyrs, la pensée contenue dans les versets 5, 6, 7 et 8 du chap. 1[er], et dans les termes employés par le S[t] Apôtre. Ἀργὸς καὶ ἄκαρπος sont des mots typiques d'un usage assez rare ; on les chercherait vainement unis ensemble dans la S[te] Ecriture, si ce n'est dans la II[a] Pet. ; ἀργὸς ne se trouve qu'ici avec le sens spécial de *piger, vacuus*. Cette dernière circonstance confirme singulièrement notre manière de penser. (Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, M. 20[425]).

Ici viendrait bien le problème, soulevé par la critique, de la dépendance littéraire vis-à-vis de l'Apocalypse de Pierre, apocryphe composé entre 110-160 [120-140], (cf. Harnack, *Die Chronologie*, I, p. 471). Nous aurons à en parler dans la seconde partie de ce travail. Mais s'il faut admettre — et cela s'impose, quand on ne veut laisser parler que les faits — que la dépendance se tient du côté de l'Apocalypse, alors nous voilà, dès le mi-

lieu du second siècle, en présence d'une riche exploitation de notre Epître. Elle est hautement favorable, personne n'en disconviendra, à l'authenticité pétrine.

C'est de dessein prémédité que nous passons sous silence les siècles suivants. Là encore, la critique rationaliste a été souvent excessive. Ainsi le témoignage de Clément d'Alexandrie (cf. Eusèbe, *H. E.*, 14. M. 20[549]) est entièrement rejeté par Reuss, et à peu près complètement mis en doute par Harnack (1) ; le οἱ πολλοί (*H. E.*, III. M. 20 [267-268]) est souvent traduit par « beaucoup la reçoivent comme authentique », tandis qu'il faut le traduire par « la plupart la reçoivent comme authentique ». On semble même parfois confondre deux passages différents et expliquer l'un par l'autre (2).

(1) Quelle est au juste la valeur de ce témoignage rapporté par Eusèbe ? La chose reste obscure malgré les solides travaux de plusieurs critiques. Dans un savant opuscule, *Der neutestam. Schriftcanon nach Clemens von Alexandrien* (1894), le Dr. Dausch admet avec Harnack que le grand Alexandrin a ignoré la IIa Pet. Tout se ramène pour nous à la signification exacte d'un passage peu clair de Cassiodore (*De Instit. divin. Litter.*, VIII, 2. M. 70 [1120]). Cassidore a-t-il voulu, oui ou non, reproduire dans son entier le Commentaire *in Epist. Catholicas* tel que Clément l'avait écrit dans ses « Hypotyposes » ? M. Dausch le pense. Mais cela ne paraît pas. Cassiodore ne le dit point, et on ne doit pas l'inférer de ses paroles. Il dit seulement qu'il s'est servi du Commentaire de Clément *in I Pet.*, *in I et II Joan. et in Iac.* en le corrigeant : « ut exclusis quibusdam offendiculis, purificata doctrina ejus securior potuisset hauriri». Pour les autres Epîtres Catholiques, il a eu recours au codex de Didyme. Cassidore avoue que son but est éclectique ; pour la composition de son Commentaire il veut faire un choix des meilleurs travaux. On a même pu mettre en doute, avec preuves à l'appui, que les fragments des «*Adumbrationes* », parvenus jusqu'à nous, soient l'œuvre originale de Cassiodore. (Cf. *Complex. Canon. Epist. Septem* ; *Epist. Pet.*, Note et passim. M. 70 [1361]). Puisqu'il en est ainsi, ne vaut-il pas mieux se rallier au jugement de Zahn (*Forschung. zur Gesch. des Neutestam. Kanons*, III, p. 133 sqq.)? Le témoignage positif d'Eusèbe (*loc. cit.*), de Photius (*Biblioth.* Cod. 109. M. 103 [389]) et de Cassiodore lui-même (M. 70 [1107]) doit l'emporter jusqu'à preuve du contraire, sur l'interprétation défavorable d'un passage obscur.

(2) Dans le second passage (*H. E.*, III, 4. M. 20[216]), Eusèbe semble exprimer son opinion personnelle, tandis que, dans le premier, il rapporte les différentes opinions et la pratique des Eglises, (cf. Cornely, *Introd. in libr N. T.*, p. 643 sq. et *Introd. Gen.* 67, p. 181 sqq). Dans ce dernier endroit, le P. Cornely, constatant qu'Eusèbe range l'Apocalypse (de Jean) parmi les ὁμολογούμενα, et aussi parmi les νόθα avec la restriction εἰ φανείη, en conclut que la première catégorie des ἀντιλεγόμενα, c.-à-d. les γνώριμα, présente les ouvrages qui n'étaient pas reçus comme authentiques par tout le monde, il est vrai, mais qui, une fois reçus par une Eglise comme tels, n'avaient plus jamais été sujets au doute

Enfin le *plerique* qui se retrouve souvent sous la plume de St Jérôme, ou bien doit être mis sur le compte d'une exagération évidente, comme en conviennent tous ceux qui ont étudié sérieusement le canon des Ecritures chez le St Docteur ; ou bien il doit évidemment se rendre par « un grand nombre, beaucoup », sens que l'on rencontre du reste aussi chez d'excellents écrivains classiques (1). Au temps de Jérôme, de beaucoup la plus grande partie des Eglises, sinon la totalité, avait reconnu la IIa Pet. pour un écrit authentique du prince des Apôtres. (Cf. Hieron., *De Viris illustr.*, l. M. 23^{638} ; voir aussi M. 22^{1002} ; 23^{300} ; 24^{661} etc.).

En résumé nous estimons donc qu'il n'est pas du tout évident, loin de là, que, dans la littérature chrétienne du second siècle, la IIa Pet. *n'a pas* été connue ou employée *ni consciemment ni involontairement*. Nous croyons même avoir établi, sur de bonnes preuves, un jugement diamétralement opposé à celui de Reuss, Harnack et autres critiques de la même école. Mais, avant de passer à la seconde partie de notre travail, il est à propos de se poser une question : alors même que la critique contemporaine aurait raison, et qu'avant Origène il n'y eût aucune trace de notre Epître dans la littérature chrétienne, serait-ce un motif suffisant pour rejeter l'authenticité de la IIa Pet. ? Cette fois M. Reuss me semble dans le vrai, quand il pense que non. Si des Epîtres de St Paul, si d'autres écrits apostoliques, voire même, peut-être, des Evangiles, ont pu se perdre complètement, quoi d'étonnant qu'une lettre de trois pages, écrit de circonstance et sans grande portée doctrinale, ait eu de la peine à se frayer un chemin, étant donné par ailleurs toute une série de motifs capables d'entraver sa marche ? « Il sera toujours possible d'admettre, — c'est le professeur strasbourgeois qui s'exprime ainsi, — il sera toujours possible d'admettre qu'un petit écrit de circonstance a pu être négligé, égaré, oublié, sans qu'on en doive inférer rien qui puisse lui enlever ses titres à une place au

---

au sein de cette même Eglise. Si cette position était tenable, le γνωρίμων δ'οὖν τοῖς πολλοῖς serait d'un grand poids pour l'authenticité pétrine ; elle nous donnerait ni plus ni moins la constatation que la plupart des écrivains et des Eglises avant Eusèbe avait admis cette authenticité comme certaine.

(1) Cf. les *Dictionn.*, v. g. celui de Carl Ernst Georges [7], II, col. 1548, Leipzig, 1880.

recueil canonique, s'il en a réellement. L'argument tiré du suffrage négatif de l'ancienne Eglise, ou ce qu'on appelle la preuve extérieure, n'a donc qu'une valeur relative. A lui seul il ne décide pas la chose, et ce n'est qu'autant qu'il se trouverait ailleurs *des motifs très plausibles* à faire valoir contre l'origine apostolique de l'Epître que cette preuve, aussi, jetterait un grand poids dans la balance. » (*Op. cit.*, p. 233).

Or, *ces motifs très plausibles*, disent les confrères de M. Reuss et M. Reuss lui-même, ils existent ; ils sont de plusieurs sortes et c'est l'Epître elle-même qui va nous les fournir par sa langue, par son style, ses dépendances littéraires, sa doctrine.

II

TÉMOIGNAGES INTERNES

LANGUE, STYLE, DÉPENDANCES LITTÉRAIRES, DOCTRINE DE L'ÉPÎTRE

I. Langue et style. — Rien n'est divertissant comme la diversité des appréciations sur la langue et le style de la II[a] Pet. Ce qu'un critique rejette comme détestable, un autre le loue et l'admire. Chacun trouve dans cette langue et dans ce style ce qu'il croit devoir favoriser sa cause, et rien que cette circonstance serait pour nous un motif de ne pas y insister, si des hommes éminents n'y avaient pas insisté parfois plus que de raison. Voici, sous ce rapport, la conclusion que M. Chase ne craint point de tirer à la suite d'une longue, presque fastidieuse étude : «Le style littéraire de l'Epître est artificiel. L'auteur montre peu de maîtrise ou de juste appréciation de la langue, et cependant il est *extraordinairement* ambitieux. Il est difficile de penser que S[t] Pierre ait cultivé un style pareil, et d'autre part l'Epître n'a rien qui suggère l'idée d'un « amanuensis » employé pour sa rédaction » (1). Ce jugement si sévère est heureusement contredit en partie par plus d'un aveu significatif au cours de l'article.

---

(1) *DBH.*, III, p. 816 (col. p. 807-810). « The literary style of the Epistle is artificial; it shows little command over or appreciation of the linguage and yet it is extraordinarily

La grécité de l'Epître est plutôt curieuse que pauvre. Sur 1686 *apax legomena* découverts dans les livres du N. T., la IIa Pet. en contient à elle seule 54, chiffre énorme pour un écrit si court. En la comparant avec la Ia Pet., on remarque nombre de dissemblances dans les mots. La Ia a 361 mots qui ne se trouvent pas dans la IIa ; celle-ci en possède 231 qui ne se rencontrent point dans la première. Elle est également plus avare de particules de liaison ; elle a moins de citations de l'A. et du N. T. Néanmoins, bon nombre de mots sont communs aux deux ; on a tout particulièrement noté une égale prédilection pour les pluriels abstraits. Si le style de la Ia Pet. est digne, sérieux et noble, celui de la IIa est plus animé, plus énergique, véhément parfois, parfois plein de grandeur. Il y a, c'est vrai, une certaine recherche d'expressions fortes et, partant, d'un caractère un peu singulier. Mais cela ne viendrait-il pas de la nécessité où se trouvait l'auteur, de dire des choses pénibles, d'une part, avec assez de vigueur pour produire de l'effet ; et, d'autre part, d'une manière assez relevée et assez voilée pour sauvegarder les convenances chrétiennes ? Cela ne viendrait-il pas surtout — quoi qu'en estime M. Chase — d'un secrétaire assez inhabile, s'efforçant, tant bien que mal, à rendre en grec la pensée de l'Apôtre s'exprimant en hébreu ? A coup sûr, pour traiter ce style et cette langue d'*extraordinairement ambitieux*, à cause des mots et des expressions qui peuvent paraître étranges ou recherchés, il faudrait avoir une connaissance des différentes grécités populaires d'alors beaucoup plus complète que celle que nous possédons. Puisqu'on avoue les déficits de la science actuelle, sous ce rapport, pourquoi ne pas en tenir compte dans le verdict final ?

---

ambitious. It is not easy to think that St Peter can have cultivated such a style, and the Epistle itself gives no support whatever to the idea that an amanuensis was employed in its composition. » — A la page 809, le même auteur s'était déjà exprimé de la manière suivante : « We have no right to assume that an Epistle of St Peter would be written in good greek, or even that it would be free from offences against literary propriety and good taste. But style is an index of character. The Epistle does produce the impression of being a somewhat artificial piece of rhetoric. It shows throughout signs of selfconscious effort. The author appears to be ambitious of writing in a style which is beyond his literary power. We may hesitate to affirm that the literary style of the Epistle in itself absolutely disproves the Petrine authorship. But it must be allowed that it is hard to reconcile the literary character of the Epistle with the supposition that St Peter wrote it. »

Certains de ces mots et de ces expressions si curieuses ont été retrouvés dans des inscriptions et paraissent avoir été des termes techniques courants. Deux des plus caractéristiques « ἐξέραμα κύων — κύλισμα βορβόρου », semblent avoir fait partie d'un proverbe populaire. Détail piquant ! le verset 22 du chap. 2, dans lequel ces deux expressions se lisent, au moyen d'un tout petit changement donne les deux vers iambiques que voici :

Ἐπ' ἴδιον ἐξέραμ' ἐπιτρέφει κύων,
Ὗς τ' ἐς κύλισμα βορβόρου λελουμένη.

On a d'ailleurs constaté la présence d'un certain nombre d'autres phrases susceptibles d'une semblable transformation. M. Bigg, auquel j'emprunte ces observations (cf. *op. laud.*, p. 227-228), donne les exemples suivants :

2[1] τὸν ἀγοράσαντα δεσπότην ἀρνούμενοι.
2[3] πλαστοῖσιν ὑμᾶς ἐμπορεύσονται λόγοις.
2[4] Θεὸς οὐκ ἐφείσατ' ἀλλὰ σειροῖσι ζόφου
ἐταρτάρωσεν εἰς δίκην τηρουμένους.

On dirait que l'homme qui avait à sa disposition un pareil langage était fort au courant de la littérature judéo-hellénique, alexandrine ou autre. A cette époque, les versificateurs juifs ne semblent pas avoir été une rareté.

*
* *

Dans l'impossibilité d'entrer ici dans tous les détails, nous nous contenterons de quelques particularités seulement ; elles montreront jusqu'à quel point on a parfois poussé les exagérations.

I. — Ainsi, on avait cru pouvoir affirmer que les locutions πᾶσαν σπουδὴν (παρ)εισφέρειν (II Pet 1[5])— l'expression classique étant σπουδὴν ἔχειν, ποιεῖν, ποιεῖσθαι — et θεία δύναμις (I Pet 1[3]) — terme philosophique — étaient d'une époque tardive. Or, on a découvert une inscription de Stratonicée de Carie, remontant à l'an 22 A. D., où figure déjà cette double locution (cf. Deissmann, *Bibelstudien*, p. 277-278). — Πᾶσαν σπουδὴν εἰσφέρεσθαι est d'ailleurs une tournure fort ancienne. On la rencontre chez Polybe (XXII, 12[12]) vers 206 A.D. : elle se lit également dans une inscrip-

tion relevée près de Téos : τὴν πᾶσαν σπουδήν τε καὶ φιλοτιμίαν εἰσήνεγκαν, vers 166 A. D. (cf. Dittenberger, *Sylloge* ², 303) et dans une autre d'Athènes : πᾶσαν εἰσηνέγκατο σπουδὴν καὶ φιλοτιμίαν, vers 34 A. D. (cf. *I. G.*, II⁵, n° 630ᵇ·ᶜ· lig. 23) ; enfin, chez Diodore de Sicile, sous le règne d'Auguste : μεγάλην σπουδὴν εἰσφέρειν (1^{84}). Il est vrai que la IIᵃ Pet. a παρεισφέρειν ; mais — il est facile de le constater — l'écrivain auquel elle doit sa forme grecque, aime beaucoup les mots composés. Dans les trois courts chapitres, il n'y en a pas moins de 6 où entre une double particule : παρεισφέρειν, παρεισάγειν, συναπάγειν, ἐνκατοικεῖν, ἀκατάπαυστος, συνευωχούμενος.... Quant aux composés simples, on pourrait en dresser une longue liste assez curieuse.

Si θεία δύναμις ne figure pas tel quel dans le N. T.. son équivalent ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ, ou encore ἡ δύναμις αὐτοῦ (θεοῦ) abonde : Matth. 22^{29} (col. 26^{64}) ; Marc 12^{24} (col. 14^{62}) ; Luc 22^{69} ; Act. 8^{10} : Rom. $1^{16\ 20}$ (col. 15^{19}), ἥ τε αἴδιος αὐτοῦ δύναμις ; 9^{17} ; I Cor. 2^{5}, 6^{14} ; II Cor. 6^{7} ; Eph. 3^{7-20} ; I Pet. 1^{5}. — Et cette δύναμις appartient au Christ ; il est lui-même la vivante puissance de Dieu, comme il en est la sagesse (cf. I Cor. 1^{24}, col. 1^{18} : Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν — δύναμις θεοῦ ἐστιν). C'est par cette puissance qu'il fait des miracles (Marc 5^{30} ; Luc 5^{17}, 6^{19}, 8^{46} etc., etc.). qu'il domine en Souverain, qu'il s'est déjà affirmé et s'affirmera surtout à la fin du monde comme Juge, Messie et Fils de Dieu (Heb. 1^{3} ; Matth. 24^{30} ; Luc 21^{27} ; Apoc. 5^{12} ; I Cor. 5^{4} ; II Cor. 12^{9} ; II Thes. 1^{7}, etc.) — De quelque manière qu'on veuille entendre les textes, dans la christologie du N. T., la δύναμις de Jésus est sûrement une δύναμις divine. Dès lors, un écrivain apostolique pouvait substituer au génitif τοῦ θεοῦ l'adjectif correspondant, et écrire : ἡ θεία δύναμις. Entre les deux locutions, il y avait à peine un pas qu'il était non seulement légitime, mais tout naturel de franchir ; parce que : 1° cette expression elle-même n'était point inconnue, nous l'avons montré ; — 2° l'adjectif θεῖος joint à un substantif pour parler de Dieu ou d'une perfection divine, est d'un usage fréquent dans les LXX et chez les auteurs macchabéens : c'était un terme quasi biblique. Je relève les passages suivants et renvoie pour les autres à la *Concordance* Hatch-Redpath (fasc. III, p. 628): θεῖον πνεῦμα (Ex. 31^{3} ; Job 27^{3}, 33^{4}), διὰ τὴν θείαν ἐνέργειαν (II Mach. 3^{29}), θείου βίου (IV Mach. 6^{21}). — 3° L'adjectif θεῖος, dans les mêmes conditions, était d'un emploi courant chez les auteurs profanes. Déjà le bon Homère, en l'appliquant aux Dieux, lui donne quatre acceptions différentes : celle de *divin* (nature) θεία ὀμφή (Il. 2^{41}), θεῖον γένος (Il. 6^{180}) ; — d'*origine divine* (venant de la part des, envoyé par les Dieux) θεῖος ὄνειρος (Il. 2^{22}, etc.) ; — de *consacré, réservé aux Dieux* (divin par destination, consécration, etc.) θεῖος ἀγών (Il. 7^{298}) θεῖος χορός (Od. 8^{264}, etc.) ; — d'*extraordinaire*, de *mer-*

veilleux, supérieur au commun des mortels, θεῖος βασιλεύς (Od. 1[691]). Cf. les *Diction.* de Passow, Bailly, Liddell and Scott.

II. — Il est une autre tournure, presqu'identique à la θεία δύναμις, et qui a défrayé beaucoup la littérature exégétique par rapport à la II[a] Pet. On nous permettra d'y insister. Elle se lit au même endroit, chap. 1 v. 4 ; la voici : ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως. Harnack (*Chronol.*, I, p. 469), Jülicher (*Einleit.*[2], p. 207), von Soden (*Handcomm.* de Holtzmann, T. III, 2[e] part., p. 213) font grand état de cette tournure ; il y voient une expression théologique fortement influencée par la philosophie hellénique. Pour ces critiques, et pour ceux qui adoptent leur sentiment, la θεία φύσις est un *terminus* dans cette philosophie qui nous permet de dater la II[a] Pet. et d'en fixer l'origine à la seconde partie du second siècle de l'ère chrétienne. Or, nous devons absolument repousser une pareille allégation qui ne repose sur aucun fondement objectif, ni sur la phrase considérée en elle-même, ni sur la doctrine qu'elle couvre.

a). Θεία φύσις est une locution connue et employée bien longtemps avant 150. Diodore s'en sert (5[31]), et il a vécu sous Jules César et Auguste; elle figure également dans le *Contra Apionem* de Josèphe (1[26]), et dans les *Eclogae* de Stobée, compilateur grec du 5[e] siècle, mais qui reproduit des œuvres très anciennes. Au demeurant, si θεία δύναμις était une locution reçue, on ne voit pas pourquoi θεία φύσις n'aurait pas eu droit de cité. Pour exprimer l'idée que l'auteur avait en vue, γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως était d'une composition d'autant plus aisée que κοινωνὸς γένεσθαι τινός, — κοινωνεῖν τινός, voire même φύσεως κοινωνεῖν étaient des expressions ordinaires, ou du moins d'une formation tout à fait commune. Dans une inscription du I[er] siècle avant notre ère, nous rencontrons : φύσεως ἀνθρωπίνης κοινωνεῖν (cf. Deissmann, *Bibelstudien,* p. 284) ; le Juif Philon écrit (*De somn.*, 1[28]) : λογικῆς κεκοινωνήκασι φύσεως, et dans le N. T. nous avons : ὡς κοινωνοί ἐστε τῶν παθημάτων οὕτως κ. τ. λ. (II Cor. 1[7]) ; κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσιν (I Cor. 10[18]) ; κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι (I Cor. 10[20]) ; τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός (Heb. 2[14]). Dans la I[re] Ep. ad. Cor. 1[9], S[t] Paul dit encore, et dans le même sens : εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

b). Quant à la doctrine que renferme la locution γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, il n'y est aucunement question d'une « Verwandlung in ein gœttliches Wesen » ou d'un « Enthobenwerden der Vergænglichkeit » (Jülicher, *op. cit.*, p. 207) au sens strict, je dirais volontiers brutal, de ce mot. Il n'y a point de métamorphose qui fait de nous autant d'*êtres divins*, destinés à peupler un Olympe chrétien. Ni M. Jülicher, ni personne, ne le tirera jamais de ce passage. Et cela : 1° Parce que le θεία φύσις étant une expression bien plus ancienne que le

second siècle — nous venons de le montrer — rien ne prouve que l'auteur de la IIᵉ Pet. l'ait prise dans le sens que la philosophie hellénique lui aura attaché plus tard, ni qu'il se soit laissé — nécessairement — influencer par cette philosophie. C'est donc à tort, selon nous, et tout à fait *à priori* qu'on veut voir dans le θεία φύσις un *terminus* qui permette de fixer la date de notre écrit ; — 2°) Parce que le contexte et l'Epître tout entière réclament ou, pour tout le moins, comportent une interprétation différente. Cette participation à la nature divine n'empêche point que nous ne restions des hommes corruptibles, mortels, peccables, périssables même pour le royaume de l'éternité, εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ ; pour y arriver, il faut fuir la corruption du monde par la pratique des vertus chrétiennes, sans quoi notre participation divine et notre vocation initiale restent stériles (cf. II Pet. 1^{1-2} et Ep. *per totum*) ; — 3°) Parce que la véritable interprétation de tout le passage, il faut la chercher tout d'abord à la lumière du N. T. Lorsqu'il s'agit de juger un écrit qui se donne pour apostolique, la règle la plus élémentaire d'une saine critique est d'examiner si son contenu s'accorde avec la doctrine incontestable des Apôtres. Si M. Jülicher, au lieu de sacrifier à un système préconçu, — méthode qu'on reproche si volontiers aux savants catholiques, — si M. Jülicher, dis-je, avait fait cela, il se serait convaincu, croyons-nous, que cette *participation à la nature divine* n'est autre que notre régénération spirituelle, notre *surélévation par la grâce sanctifiante*, — par suite de notre justification, au saint Baptême.

Cette doctrine, si belle et si élevée, se trouve répandue partout dans les écrits Apostoliques. Pour la faire sortir des textes, il n'est aucunement besoin d'une théologie influencée, fortement influencée, d'un philosophisme platonicien ou autre. Quelques passages suffiront à le montrer. Je les choisis à dessein dans la correspondance de Sᵗ Paul, puisqu'on se plaît toujours à opposer son enseignement à celui du prince des Apôtres. Par notre justification dans la religion chrétienne, nous sommes régénérés, nous devenons *des créatures nouvelles*, nous participons *à la filiation divine* : car nous sommes élevés à la dignité de frères adoptifs de J.-Ch., et de cohéritiers de son royaume : Rom. 8^{9-27} ; I Cor. 1^{4-9} ; Gal. 4^{4-7}, 6^{15} ; Eph. 1^{5} (εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰ. Χρ. εἰς αὐτόν) : nous sommes rendus capables d'actes surnaturels, et notre glorification sera définitive dans l'éternité : II Cor. 3^{18}; 4^{17} ; Col. 3^{4} etc., etc. : mais, dès à présent, l'Esprit-Saint établit en nous sa demeure : Rom. 5^{6}, 8^{9-11} ; I Cor. 3^{16-17}, 6^{17-20} : Gal. 4^{6} ; II Tim. 1^{14}. Malgré tout, il faut vivre conformément à la foi reçue ; c'est une condition indispensable, nécessaire. Que de fois l'Apôtre n'excite-t-il point les fidèles à la pratique des vertus chrétiennes ! « Quæ sursum sunt sapite, non quæ

super terram » (Col. 3^2). On fera bien de consulter également 1 Pet. 1^{3-6}, $^{17-23}$; 2^{1-11} ; 3^{21-26} ; 5^{4-10}.

*
* *

Mais, si la langue des deux Epîtres diffère, — il ne faudrait pas l'oublier, car c'est le point qui nous importe, — la manière de penser et de composer est la même. Il y a des hébraïsmes de part et d'autre ; de part et d'autre, on aime les idées abstraites, les répétitions de pensées et de mots. On remarque dans les deux écrits une égale difficulté d'arriver au sujet qu'on veut traiter. L'auteur louvoie tout autour, il s'en approche comme par cercles concentriques : ce n'est qu'après avoir longuement préparé le terrain qu'il montre enfin nettement où il veut en venir. Dans la première Epître, il y a 13 versets de préambule ; dans la seconde, il y en a 12 ; et même, comme le sujet à traiter est singulièrement délicat, on ne l'abordera franchement qu'après le verset 21 c.-à-d. au chap. 2. Il y aurait d'autres similitudes à relever, mais celles-là suffisent. Que si le texte de la IIa est moins saturé de citations des Septante et de paroles du Seigneur, il est juste de convenir qu'il y en a encore plusieurs, et que cette différence *peut tenir uniquement* à la diversité des sujets. Un prédicateur, exhortant les fidèles à la patience ou à la charité, emploiera facilement 40 ou 50 citations scripturaires, tandis qu'il en trouvera fort peu pour stigmatiser telle ou telle erreur moderne. — M. B. Weiss (*Studien u. Krit.* : *die Petrinische Frage*, an. 1866) a pu dire avec raison que, parmi les écrits du N. T., aucun ne ressemble autant à la Ia que la IIa Pet. Et comme par ailleurs cette ressemblance porte sur le fond même des deux écrits, sur la manière de penser, sur l'ordre et l'enchaînement des idées : en un mot, sur ce qu'il y a de plus intime et de plus personnel dans l'écrivain, la meilleure solution est encore celle de St Jérôme, expliquant les différences par l'emploi de différents secrétaires. Seulement St Pierre aurait exprimé en hébreu ce qu'il voulait dire à ses lecteurs, et deux néo-chrétiens de ses disciples se seraient chargés d'habiller en grec la lettre de l'Apôtre. Mais, tandis que le « Silvanus » de la Ia (cf. 5^{12}) était un helléniste plus habile, le « συγγραφεύς » de la IIa l'était moins. Cette solution ne suppose point, d'ailleurs, que St Pierre ne savait pas le grec ; mais,

entre parler une langue et l'écrire, il y a une distinction facile et même nécessaire (1).

II. Dépendances littéraires. — La diversité de langage ne prouve donc pas grand chose. Si nous n'en étions pas convaincu, M. Reuss pourrait de nouveau nous l'apprendre : « Nous attachons beaucoup moins d'importance encore, — écrit-il à la suite de l'endroit cité plus haut, — à un second argument sur lequel on a souvent insisté : c'est la différence du style des deux Epîtres attribuées à Pierre. Cette différence existe ; elle est palpable... Cela est incontestable, mais qu'est ce que cela prouve » ? —

Hélas ! voici bien une autre affaire. Pierre dépend de Jude ; or, Jude à écrit longtemps après la mort de Pierre, et donc celui-ci n'a pas écrit du tout. Pour qui concède la majeure et la mineure du syllogisme, la conclusion est évidente et M. Reuss a pleinement raison. Et puis, le problème se complique. Non seulement Jude a écrit avant Pierre, mais l'auteur de la *Revelatio Petri* lui aussi a écrit avant Pierre. Or, cet auteur n'a pu tenir la plume avant 140, et donc le Pseudo-Pierre l'a tenue plus tard encore ; en d'autres termes, le prince des Apôtres ne l'a pas tenue du tout. Ce second raisonnement est de M. Harnack ; M. Jülicher le redonne, l'*Encyclopaedia Biblica* et même le *Dictionnaire* de Hastings l'adoptent pleinement. Est-il solide ? Quelles sont les preuves à l'apui ?

1° *L'Epître de Jude.* — Pour ce qui regarde la première dépendance, M. Reuss nous renvoie à son Commentaire. Notre curiosité excitée cherche

(1) Sur ce point nous ne pouvons malheureusement point partager la manière de voir de M. Henkel (*Der 2te Brief des Apostel - Fürsten Petrus*, dans les *Biblische Stud.*, T. IX, 5e livraison, p. 51-74). M. Henkel a parfaitement raison de dire qu'on a trop souvent exagéré, par besoin de cause, les différences de langue entre la Ia et la IIa Pet. Mais il n'en reste pas moins vrai : 1°) que ces différences existent ; 2°) qu'on les explique beaucoup plus naturellement par la diversité des secrétaires employés, que par la diversité de l'âge et des conditions dans lesquelles se trouvait l'auteur ; 3°) que rien ne nous force à admettre que le pauvre pêcheur de Galilée soit arrivé à écrire d'une façon peu banale le grec ; 4°) que l'incise διὰ Σιλουάνου ταῦτα ὑμῖν ἔγραψα peut signifier aussi bien le secrétaire que le porteur de la lettre, et même les deux à la fois. St Jérôme a été parfois trop rapide dans ses appréciations, nous le reconnaissons volontiers. Mais, puisque, dans sa lettre à Hedibia, il nous fournit un excellent principe de solution à la fois naturelle et plausible, pourquoi refuserions-nous de nous en servir ? Il repose sur un fondement objectif très solide.

à se satisfaire; nous courons à l'endroit indiqué ; mais pour toute démonstration, nous n'y découvrons guère que des affirmations, qui présupposent la thèse à établir. En vérité, cette question est très embrouillée. Le plus grand nombre des exégètes d'aujourd'hui admettent cette dépendance, mais il y en a encore, et non des moindres, qui la rejettent. Il y a des siècles déjà qu'on la débat sans arriver à une solution péremptoire; on la débattra encore longtemps. Le P. Cornely (*Introd. in lib. N. T.* III, p. 645-647) dont nous n'avons pas à redouter le jugement, admet franchement cette dépendance avec bon nombre de critiques catholiques : « Quæ sententia, — dit-il, — longe nobis probabilior videtur ». Mais il a soin d'ajouter, qu'après tout le problème est obscur « æque clarum non est »; et que l'opinion contraire a des défenseurs habiles. Qu'il nous suffise de l'avoir constaté. La dépendance littéraire de la II[a] Pet. vis-à-vis de l'Epître de Jude n'est pas du tout incompatible avec son authenticité; car, pour S[t] Jude tout aussi bien que pour le prince des Apôtres, nous revendiquons énergiquement la paternité de l'écrit qui porte son nom. Le contraire n'a jamais été prouvé.

Voici cependant, à titre de renseignements, les conclusions de M. Bigg à la suite d'un minutieux examen de toute cette question. S[t] Jude écrit évidemment à la hâte ; son Epître a tout l'air d'un cri d'alarme. Pendant qu'il songeait sérieusement à écrire sur le salut aux « bien aimés » qu'il a convertis à la foi, il a tout à coup appris de mauvaises nouvelles : la foi elle-même est menacée. Ἀγαπητοί, πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῖν περὶ τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας, ἀνάγκην ἔσχον γράψαι ὑμῖν παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει. Παρεισέδυσαν γάρ τινες κ. τ. λ. (Cf. v. 3-4). Des hommes impies sont venus et il s'agit maintenant de faire retentir le clairon des combats. Et alors, dans sa presse, S[t] Jude prend la lettre de Pierre à qui il doit, peut-être, la connaissance du danger; il en reproduit rapidement la substance, et envoie cette nouvelle missive à son propre troupeau. Une pareille hypothèse n'a, en elle-même, rien d'invraisemblable; on aurait tort de vouloir la rejeter *à priori*, étayée qu'elle est sur une étude comparative sincère et profonde (1). (Cf. *op. cit.*, p. 216-224). Nous

(1) Dans son Introduction à l'Epître de S[t] Jude (*op. laud.*, p. 315 sq.). M. Bigg précise

constatons avec plaisir que le *Dictionnaire* de Cheyne lui-même n'est pas convaincu de l'absolue certitude de la priorité littéraire de Jude. On y fait remarquer que cette priorité « ne peut plus être regardée aujourd'hui, ainsi qu'au temps de Schwegler, comme un axiome dans la critique du N.T.» (Cf. *Encyclop. Bibl.*, III, col. 3638).

A propos de toute cette question, on a beaucoup parlé en Allemagne de la soi-disant aversion de Pierre pour les apocryphes. Pierre est « apokryphenscheu ». Lorsqu'il copie Jude, il a bien soin de cacher son jeu, et de ne pas laisser soupçonner ses emprunts au Livre d'Hénoch. Le faussaire écrit à un moment où les apocryphes sont tombés en défaveur, c.-à-d. vers la fin du second siècle... Le malheur est que la II^{a} Petri recourt assez clairement au Livre d'Hénoch aussi bien que Jude, voire même peut-être à l'*Assumptio Mosis*. Si l'auteur avait craint de se servir trop ouvertement des apocryphes, n'aurait il pas également hésité à s'en servir en aucune manière? Dans la pensée des adversaires de l'authenticité, la II^{a} Petri serait un pseudépigraphe composé et mis sous le nom de Pierre, pour donner un regain de popularité à la littérature pétrine apocryphe, tombée en défaveur. Pour atteindre ce but, on se serait servi de la lettre apocryphe de Jude

---

encore sa pensée. Selon lui, les désordres dépeints au chap. 2 seraient partis de Corinthe, pour de là se répandre dans les communautés de l'Asie Mineure : « By far the easiest and most probable explanation of the facts is that which has already been propounded, that the errors denounced in both Epistles took their origin from Corinth ». De là, l'occasion des deux lettres : « the disorder was spreading, S^{t} Peter took alarm and wrote his Second Epistle, sending a copy to S^{t} Jude with a warning of the urgency of the danger, and . . . . S^{t} Jude at once issued a similar letter to the churches in which he was personally interested... In this way we get a perfectly natural explanation of Jude 3, a most significant verse. The writer had evidently received a sudden alarm which had obliged him to write one thing when he was purposing to write quite another. The ἀνάγκη arose from the arrival of II Peter ». — Tout cela est fort ingénieux et semble assez bien répondre au contenu des deux Epitres. Mais, au fond, qu'en savons-nous? Pour la défense des deux opinions, on peut apporter le même genre d'arguments, et y opposer les mêmes réponses. Les deux raisons qui décident en définitive le P. Cornely en faveur de la priorité de S^{t} Jude, sont très attaquables. Que ce ne soit pas l'ordinaire qu'un écrivain n'amplifie point le modèle qu'il reproduit, d'accord ; mais une loi empirique peut avoir ses exceptions. Pourquoi la hâte ne pourrait-elle point, en passant, produire ce singulier phénomène?

entièrement oubliée. Singulière adresse ou comble de fourberie, que de regagner du crédit par ce qui n'en a plus !

2° *L'Apocalypse de Pierre* ou la « *Revelatio Petri* ». — Harnack trouve des liens de consanguinité entre l'Apocalypse de Pierre et la IIa Petri : « sie sind blutsverwandt ». Irait-il jusqu'à les considérer comme filles d'un même père ? Je l'ignore ; mais, tandis que dans ses *Bruchstücke* (cf. *Texte und Untersuch.*, 1893, IX², p. 89), il ne sait à qui accorder les droits d'aînesse, dans sa *Chronologie* (I, p. 471), il déclare solennellement que l'aînée c'est l'Apocalypse, et que l'Epître est la dernière venue. Voici pourquoi. — *a*). L'Epître apparaît au monde, quand l'Apocalypse disparaît ; car, tandis que Clément d'Alexandrie ne se sert jamais de la IIa Petri et ne la connaît même pas, il emploie fréquemment l'Apocalypse et la cite comme Ecriture ; et au rebours, tandis qu'Origène, l'élève de Clément, ignore l'Apocalypse, il fait un usage certain de la IIa Pet. — *b*). L'Epître, au chap. 3 3-31 prend un ton apocalyptique : elle s'inspire donc de l'Apocalypse ; elle en reproduit les termes et les pensées. — *c*). Enfin, — et c'est la raison principale, — l'Epître est évidemment faite de morceaux. Tandis que l'Apocalypse est une pièce de naturelle et franche venue, « d'une seule coulée, — von einem Guss », l'Epître est un écrit d'un caractère artificiel, un raccordage de lambeaux. Tout cela est évident, et, à propos de tout cela, M. Harnack s'indigne contre son confrère d'Erlangen, M. Zahn, qui ne veut pas partager ses lumières. Heureusement il en est de moins intransigeants. M. Renan, p. ex., peut consoler M. Harnack par des paroles encore beaucoup plus catégoriques que les siennes. Il écrit dans son *Antéchrist :* « On y reconnaît (la IIa Pet.) *au premier coup d'œil* (!) une composition artificielle, un pastiche composé de lambeaux d'écrits apostoliques, surtout de l'Epître de Jude ».

Nous l'avouons naïvement, nous avons beau regarder, nous n'apercevons pas ces lambeaux multiples qui *crèvent* les yeux, comme certains raccommodages sur les vêtements orientaux. Il faut que notre vue soit bien mauvaise, ou que les raccords soient admirablement ménagés, ou que les morceaux rapportés se conviennent parfaitement, ou encore que M. Renan ait des yeux de lynx pour les avoir aperçus au *premier coup d'œil*. D'un bout à l'autre, tout s'enchaîne, tout se suit, rien ne trahit des heurts

violents. Cela devient surtout vrai, si on admet, comme on peut le faire, avec M. Ladeuze (*Revue biblique*, 1905, p. 542 sqq.) qu'une transposition accidentelle est venue brouiller l'ordre primitif de l'Epître. La partie comprise entre 3^{1-16} aurait été arrachée à sa place naturelle, à savoir chap. 2^{3a}. En l'y replaçant, nous obtiendrons la reconstitution suivante $1\text{-}2^{3\,a}$, 3^{1-16}, $2^{3\,b-22}$, 3^{17-18} ; alors le contenu se développe, coule naturellement et facilite singulièrement l'intelligence de l'Epître. Mais il n'est point nécessaire de recourir à cette hypothèse, car la IIª Pet. ne se présente point à nous comme une mosaïque faite de pièces et de morceaux. Au demeurant, ces savants auteurs ne font-ils pas une pétition de principe ? Ils nous apportent le caractère de compilation en preuve de la dépendance littéraire ; mais n'est-ce point ce caractère qu'il s'agirait de pouver tout d'abord ? Comment le prouveront-ils autrement que par la dépendance littéraire ? La dépendance vis-à-vis de l'Apocalypse ne saurait être invoquée ici, puisqu'elle est en question ; celle de Jude est loin d'être certaine, et, le fût-elle, elle ne prouverait en aucune manière la priorité littéraire da la *Revelatio Petri* (1). Pourquoi celle-ci ne serait-elle pas plutôt une amplification de la lettre de Pierre, cherchant, à la manière des apocryphes d'alors, à se frayer un chemin dans le monde des fidèles, à l'ombre et sous la protection d'un Apôtre, et ici le premier des Apôtres ? Si l'Apocalypse est une pièce d'une « seule coulée », comme s'exprime M. Harnack, cela prouve que le faussaire n'était pas un plagiaire vulgaire, rien de plus.

Voilà donc déjà une preuve qui ne vaut rien ; la seconde n'est pas meilleure. Ce ton apocalyptique du chap 3ᵉ, M. Harnack l'exagère, et même, plus exactement, l'invente. Le prince des Apôtres ne parle pas de vision personnellement reçue avec mission de la transmettre à ses lecteurs. A ceux-ci, il rappelle seulement les enseignements, non pas de lui seul Pierre, — le texte latin traduit mal le grec, — mais les enseignements

---

(1) Sans compter l'invraisemblance qu'il y aurait à faire dépendre directement l'Apocalypse de l'Epître de Sᵗ Jude. Il le faudrait pourtant. L'auteur de l'Apocalypse n'a de rapport avec Jude que par Pierre, dans le chap. III, et aussi dans le chap.II. M. Harnack a senti la difficulté ; mais, dans une note évasive, le rusé professeur s'en tire un peu en Gascon, disant que les relations entre Jude et l'Apocalypse ne sont pas encore bien définies, et qu'il n'ose point les définir (*Op. cit.*, I, p. 472).

des Voyants de l'Ancienne Loi, les prédications du Christ, et les exhortations des Apôtres. De ces différents enseignements, il relève, en y insistant, le seul point dont il ait besoin pour le but qu'il se propose : « Hoc primum scientes quod venient in novissimis diebus in deceptione illusores »... (v. 3); et il y rattache par un participe la description des événements qui se passent déjà sous les yeux des destinataires de sa lettre : « Dicentes ubi est promissio, aut adventus ejus ? » et le reste (v. 4 sqq.) C'était une façon de s'exprimer, à la fois voilée et claire, tout à fait en rapport avec les circonstances (1). A tout prendre, n'est-il pas plus naturel de penser que le petit passage apocalyptique — si passage apocalyptique il y a — a suggéré l'idée de la grande Apocalypse, que de se persuader que la grande Apocalypse a inspiré le petit passage ?

Enfin, la dernière preuve alléguée repose sur ce fait controuvé, que la II^a^ Pet. n'était sûrement point connue au second siècle de l'ère chrétienne. Nous en avons assez longuement parlé dans la première partie de ce travail. Ne nous en laissons pas imposer par le ton de conviction avec lequel on expose ces prétendues difficultés. A entendre M. Harnack, on croirait que, vers 200, l'Apocalypse avait déjà derrière elle une longue suite de témoignages certains. Il n'en est rien ; consultez Mgr. Batiffol et M. Harnack lui-même. On n'a pu citer que les Clémentines, les Litteræ Lugdunensium, et le Canon de Muratori. Si les Clémentines déposent en faveur de l'Apocalypse, — ce qui n'est pas prouvé, — elles témoignent également en faveur de la II^a^ Pet. (cf., ex. gr., *Recognit.*, V, 12 et *Hom.*, XVI, 20, etc.). Pour ce dernier passage, Chase lui-même concède comme probable

(1) « Da der zweite Petrusbrief im Kapitel 3 eine Apokalypse enthält, u. diese Apokalypse viel ältere Zeugnisse aufweisen kann als der zweite Petrusbrief der nach Harnack erst bei Origenes auftaucht, so schliest der Dogmenhistoriker aus der Erwähnung des zweiten Petrusbrief u. der gänzlichen Ignorierung der von Clemens so hochgehaltenen Apokalypse auf eine Metamorphose der Apokalypse in einen Gemeindebrief : « Man stoppelte zu der Apokalypse aus älteren Schriften die übrigen Kapitel zusammen ». Aber, um von anderem zu schweigen, wer kann das fassen : Clemens benutzt eine Schrift, die Petrus-Apokalypse, unter eigenem Namen, Origenes, noch zu Lebzeiten des Clemens öffentlich thätig, gebraucht dieselbe Schrift unter anderem Titel mit stark verändertem Inhalt ? Solche Fälschungen sollten am helllichten Tag der Geschichte vor Augen eines Origenes möglich gewesen sein ! » (Dausch, *op. cit.*, p. 23-24).

un emprunt à IIa Pet. 3^2 ; et, pour mettre en suspicion le premier, il se trouve obligé d'avoir recours *aux libertés que se permettait parfois le traducteur Rufin* (cf. *DBH*, III, p. 802). Nous avons parlé plus haut des Litteræ Lugdunensium. Le Canon de Muratori seul peut faire quelque difficulté ; mais il nous est parvenu à l'état fragmentaire, et il ne parle pas non plus de la Ia Pet. Celle-ci, cependant, était alors certainement connue et certainement admise comme authentique dans le Canon de l'Eglise Romaine (1). Pour tout dire en un mot, si M. Harnack avait rencontré ces trois raisons exprimées pour la première fois chez un auteur catholique, il aurait été tenté — et justement — de les couvrir de sarcasmes. Tout au moins faudrait-il expliquer pourquoi l'Apocalypse a si rapidement perdu considération ; tandis que la IIa Pet., écrit de si peu d'étendue, n'a cessé de croître en estime, lentement, il est vrai, mais sûrement, si bien qu'au témoignage historique d'Eusèbe la plus grande partie des auteurs et des Eglises la tenaient pour authentique, et que finalement elle conquit une place incontestée dans le Canon de l'Eglise universelle. M. Chase, nous le savons, à trouvé l'explication de ce singulier phénomène. Lorsque vers le 4e siècle, l'Eglise était déjà en possession d'un certain nombre d'Epîtres catholiques, il y eut comme la tendance naturelle d'arriver au nombre *sept*, nombre mystique et sacré. Il fallait *sept* Epîtres Catholiques, comme il y avait deux fois *sept* Epîtres de St Paul, *sept* Eglises d'Asie, et ainsi du reste. Une

---

(1) Pour sortir de difficulté et expliquer cet inexplicable silence du Canon de Muratori, Zahn a recours à une correction de texte assez invraisemblable. A la ligne 71, il propose de lire : «... Apocalypsis etiam Joannis; et Petri [unam] tantum recipimus [epistolam, fertur etiam altera] quam quidam ex nostris legi in Ecclesia uolunt ». S'il n'était question que de la Ia Pet., on pourrait croire à une traduction fautive du grec μόνην, mais une correction si radicale demeure une pure conjecture. N'y aurait-il pas plus de vraisemblance à penser que la lacune se trouve tout au commencement et que l'auteur, faisant pour les Epîtres de St Pierre, ce qu'il fera quelques lignes plus loin pour la Ia Johannis, les a énumérées avec l'Evangile de Pierre, écrit par St Marc ? Cette hypothèse rendrait au moins compte, sans violenter le texte, de l'absolu silence sur la IIa aussi bien que sur la Ia Pet. En tout cas, ce silence, puisqu'il atteint les deux Epîtres à la fois, ne peut pas être invoqué contre l'authenticité de la seconde. Ajoutons que le canon de Muratori ne parle pas non plus de la lettre de Jacques si *évidemment* attestée par le « Pasteur d'Hermas » (cf. p. ex. la table des références dressée par Funk : *Patres apost.*, I, p. 577 ; et mieux encore, Meinertz : *Der Jacobusbrief u. sein Verfasser*. Herder. 1905. p. 86-90).

pareille explication est jugée. En effet, pourquoi donc n'avons-nous pas aussi *sept* Evangiles, *sept* ou deux fois *sept* livres d'Actes, *sept* Apocalypses ? Si naturelle tendance il y avait d'arriver au nombre *sept*, — « natura nil frustra ! » — il y avait assez d'Evangiles apocryphes, assez d'Actes, assez d'Apocalypses, pour satisfaire ce besoin (1).

III. Doctrine (2). — Sous le rapport de la doctrine, au dire des critiques à tendances extrêmes, la IIª Pet. contient trop et trop peu. Trop : on y constate des anachronismes. Trop peu : on y regrette l'absence de certains détails qu'un Apôtre n'aurait pas manqué d'y mettre.

Un premier anachronisme prétendu tel est tiré du chap. 3^{15-16}. L'auteur parle d'une collection, et même de *toute* la collection des lettres de St Paul, et ces lettres, il les regarde comme inspirées, comme Ecriture (ὡς καὶ τὰς λοιπὰς Γραφάς). Or, est-il possible qu'une pareille collection ait existé du vivant de St Pierre ? qu'elle ait été traitée d'Ecriture et par Pierre lui même ? Mais pourquoi pas ? D'abord le texte ne parle pas d'une collection de toutes les lettres paulines. Il n'y eut pas sans doute du vivant de St Pierre un *corpus Epistolarum divi Pauli*, entouré de l'auréole de la Canonisation à la suite d'une déclaration solennelle. Mais qui donc est obligé de prétendre cela ? On prétend — c'est la vérité — qu'il y eut de fort bonne heure des Epîtres pauliniennes circulant dans les différentes Eglises. Ce sont les lettres de St Paul elles-mêmes qui nous en informent,

(1) M. Chase expose d'autres raisons pour prouver la priorité littéraire de la *Revelatio Petri*. M. Bigg les qualifie justement de « wholly unsubstantial », de tout à fait dénuées de fondement. J'en veux relever une seule, parce qu'elle peut paraître spécieuse. Le savant théologien DD. de Cambridge, constatant que certains apocryphes, apparentés avec l'Apocalypse de Pierre, le sont aussi avec la IIª Pet., en prend acte contre cette dernière. Mais, en étudiant ces diverses coincidences dans le tableau qu'il en a dressé, on est frappé de la facilité avec laquelle il admet maintenant des allusions littéraires à peine sensibles, lui, qui tout à l'heure a été si impitoyable pour toutes celles qui déposent en faveur de l'authenticité pétrine. Où donc est la commune mesure ? où le même traitement appliqué ici et là ? Pour ne citer qu'un seul exemple, il suffit à M. Chase de rencontrer dans la IIa Pet. 2^4 le mot ταρταρώσας, pour y voir une coincidence littéraire avec l'Apocalypse d'Esdras ch. 43 et 53, parce qu'on y lit le mot τοῦ ταρτάρου. Une pareille méthode peut mener loin!

(2) Au sujet de la doctrine qu'on veuille bien se rappeler ce que nous avons écrit plus haut (p. 189-192) sur les locutions θεία δύναμις et ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως (cf. IIª Pet. 1^{3-4}).

et qui nous apprennent que les missives de l'Apôtre se répandaient rapidement dès qu'elles étaient écrites. Non seulement l'Apôtre ne mit point d'obstacle à cette circulation, mais il était le premier à la favoriser : « Adjuro vos per Dominum ut legatur Epistola hæc omnibus sanctis fratribus » (I Thess. 5[27])—« Et quum lecta fuerit apud vos Epistola hæc, facite ut et in Laodicensium Ecclesia legatur, et eam quæ Laodicensium est, vos legatis » (Col. 6[14]). La vogue de cette correspondance alla si loin, que des hommes mal intentionnés ne craignirent point de fabriquer des lettres de S^t Paul, et l'Apôtre se vit obligé de prévenir ses néophytes de se méfier des contrefaçons (cf. Col. 4[16] ; II Thess. 2[2], 3[17] ; I Thess. 5[27] ; I Cor. 16[21] ; Gal. 6[11]). Dès lors, est-il étonnant que S^t Pierre ait connu certaines de ces lettres, peut-être même toutes (1) ? Telle d'entre elles (ad Gal.) parlait de lui en personne, et pouvait sembler défavorable à sa réputation. Telles autres (ad Cor., etc.) décrivaient un état de choses si curieux... De quelque façon qu'on entende les prérogatives du prince des Apôtres, pensons-nous que de pareils faits pouvaient le laisser indifférent ? pensons-nous qu'il se désintéressait de ce que faisaient ses frères, les Apôtres ? —

(1) « There can be no higher testimony to the veneration in which they (S^t Paul's Epistles) were held than the fact that even in the Apostle's lifetime men forged Paulin Epistles (2 Thess. 2[3]), careful as the Apostle was to guard against fraud by an autograph subscription...... Clearly the apostolic missives were treated with very high respect and scrutinised with great care. There is no difficulty in believing that they were also collected. Cicero's letters were kepted together ; why not those of Paul ? What sort of conception are we to form of the early Church, if we are to imagine that S^t Peter had not read Galatians, in which he was personally attacked (je laisse cette expression à M. Bigg) or Corinthians in which such an extraordinary state of things is described ? It is not necessary to think of S^t Peter as settled in Rome, holding in his hands all the strings of a great organisation, and receiving constant reports from his lieutenants. But is it possible to believe that one Apostle knew nothing about another, or that he did not care what his brethren were doing or saying ?.... If he agreed with his brother Apostle, he would desire to be conforted and edified by some token of his activity and success ; if he did not quite agree with him, as was the case between S^t Peter and S^t Paul, he would be all the more anxious to know what the difference was, and how it showed itself in practical results. » (cf. Bigg., *op laud.*, p. 240-241). — Le Pétrinisme et le Paulinisme à part, ce passage se recommande par lui-même ; il est *péremptoire*. Voir aussi, à la page 302, de fort judicieuses remarques du même auteur.

Mais ces lettres, s'il les a connues, a-t-il pu les *traiter d'Ecriture inspirée* ? Evidemment, si toutefois nous ne voulons pas confondre ce terme avec celui de « canonique » au sens postérieur du mot. Les lettres de St Paul, tout comme son enseignement oral, contenaient la doctrine révélée, la doctrine de Jésus-Christ, doctrine qu'il avait mission de transmettre au monde, doctrine qu'en vertu d'un mouvement et par l'assistance du St Esprit il avait déposée par écrit, par conséquent doctrine infaillible, faisant autorité et réclamant l'adhésion de la foi comme *les autres Ecritures* « sicut et ceteræ Scripturæ ». Quiconque dépravait soit celles-ci, soit celles-là commettait un sacrilège égal ; dans un cas comme dans l'autre, il se livrait à la profanation de la Vérité divine.

Un second anachronisme est tiré du chap. 3[2] (col. 1[16]). En cet endroit de l'Epître, l'auteur accouple dans une seule et même expression les Apôtres et les Prophètes : τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν. Or, 1°) cette expression ne se rencontre guère avant la seconde moitié du II siècle. — 2°) Elle suppose les Apôtres arrivés, dans l'estime des fidèles, à un rang à part, tout à côté de celui des Prophètes. C'est ce que M. von Soden désigne d'un mot expressif mais difficile à traduire « eine geschlossene Grösse » (cf. *Handcomm.* de Holtzmann[3], T. III, 2me part., p. 213), et cette circonstance de nouveau fait songer à la seconde moitié du II siècle. — 3°) Enfin, l'auteur parle des Apôtres à la 3e personne ; il dit : « Vos Apôtres » (τῶν ἀποστόλων ὑμῶν), comme quelqu'un qui n'a jamais été de leur nombre.

a). Qu'on veuille bien lire le texte de la lettre sans idée préconçue, et l'on verra comment cette expression : τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς, vient naturellement sous la plume de l'auteur, non pas à l'état de formule stéréotypée, mais amenée par la pensée. Quoi de plus naturel, en effet, qu'un Apôtre, parlant à des néophytes hier encore zélés disciples de la Loi, s'appuie sur les prédictions des Prophètes ? quoi de plus naturel encore qu'il y joigne l'enseignement des Apôtres, les successeurs de J.-Ch. et leurs maîtres dans la foi ? Et, puisque les uns comme les autres avaient flétri les perturbateurs, quoi de plus naturel, enfin, qu'il les unisse ensemble dans une même formule ? Au demeurant, St Pierre aime à recourir au témoignage des Voyants de l'A. T. ; sa première Epî-

tre (1^{10-13}) (1) et ses discours dans le livre des Actes en sont une preuve plus que suffisante.

b). Et que faut-il penser de cette *grandeur fermée* dont parle M. von Soden? Oui, certes, les Apôtres avaient un rang à part, et dès le berceau de la primitive Eglise ! Ils le savaient du reste et le proclamaient en toute humilité. Autant la nouvelle alliance, scellée dans le sang de Jésus-Christ, l'emportait sur l'alliance ancienne, scellée dans le sang des animaux ; autant, ils en étaient convaincus, la dignité des hérauts de la nouvelle Loi surpassait celle des hérauts de la Loi promulguée sur le Sinaï. Non seulement ils se mettent à côté des Prophètes, mais ils se placent au-dessus d'eux. Ils ne se considèrent point comme de simples entremetteurs entre Dieu et les hommes pour transmettre à ceux-ci les volontés divines en les accompagnant de promesses ou de menaces ; ils se regardent comme des législateurs à la manière de Moïse ; bien plus, à la manière de Jésus-Christ lui-même qui les a mis à sa place, qui en a fait les témoins de son Evangile, ses interprètes autorisés, ses continuateurs, ses autres lui-même. Tout cela est clairement contenu dans les écrits du N. T., et tout cela a été compris et reçu ainsi par le christianisme à son berceau. Il n'est aucunement nécessaire de descendre vers 180, pour reconnaître dans le Collège apostolique une grandeur à part « une grandeur fermée », à moins qu'on ne veuille sacrifier quand même, et contre l'évidence des faits, à ses idées rationalistes sur l'évolution des dogmes et traiter le christianisme comme une croyance d'origine purement humaine.

c). St Pierre dit: « Vos Apôtres » (τῶν ἀποστόλων ὑμῶν). Mais lorsqu'un évêque, et le Pape lui-même, dans une lettre pastorale se sert de l'expression « Vos pasteurs », faut-il donc en conclure qu'il n'est pas évêque ? et lorsque dans un discours académique, un Docteur ou un Recteur d'uni-

(1) Dans ces quelques versets, l'apôtre fait très clairement appel aux Prophètes de l'Ancienne Loi qui ont prédit les souffrances et la glorification du Christ, et aux Apôtres qui l'ont prêché au monde. La Ire Epitre est d'ailleurs toute imprégnée de l'enseignement apostolique et prophétique indissolublement unis. Souvent la doctrine évangélique s'y présente revêtue des expressions de quelque grand Prophète, principalement d'Isaïe, ou de quelque autre écrivain de l'A. T. Sous ce rapport, il y moins de différence entre la Ia et la IIa Pet. qu'on a voulu le prétendre parfois.

versité tient aux étudiants cet affectueux langage : Messieurs, croyez-en l'expérience de vos professeurs ! aurait-il conscience de n'être point de ces derniers ? Au surplus, un faussaire quelque peu habile eût évité de semblables locutions, de peur de trahir son jeu malhonnête. Il est inconcevable qu'une expression aussi naturelle, et d'un emploi aussi universel, ait été alléguée contre l'authenticité de la II^{a} Pet.

Reste un troisième anachronisme, plus sérieux celui-là, puisqu'il s'attaque au fond même de notre Epître. Ses idées et sa doctrine accusent nettement un milieu post-apostolique, et une époque tardive. Ces faux prophètes dont il est question aux chap. II et III, ces faux docteurs et ces moqueurs (ἐμπαῖκται) qui dénaturent la vérité évangélique, et s'en prévalent pour un libertinage éhonté, ces fortes têtes qui tournent en ridicule la Parousie, n'ont pas existé, n'ont pas pu exister du vivant de l'Apôtre. Ils n'ont vu le jour qu'au second siècle, avec les débordements des Gnostiques. Ce sont ces derniers que le prétendu Pierre a en vue ; ce sont leurs agissements impies dont il stigmatise les excès. La main du faussaire s'est clairement trahie. Au chap $2^{1-3\ 10}$ et au chap 3^{1-5}, il nous montre ces intéressants personnages dans un avenir encore lointain, et puis il oublie tout à coup qu'il a parlé au futur ; il est, bon gré mal gré, ramené au présent, et le voilà qui nous dépeint ces effroyables désordres, comme se réalisant déjà au moment où il écrit. Est-il possible, d'ailleurs, que du vivant même de l'Apôtre, alors que les fidèles étaient dans toute l'ardeur de leur foi première, les semeurs de zizanie aient osé prononcer cet horrible blasphème : « Ex quo Patres dormierunt, omnia sic perseverant ab initio creaturæ » ?

Franchement, votre faussaire connaît mal son métier ! Les auteurs apocryphes, nous en convenons sans peine, n'ont jamais redouté de projeter dans l'avenir, ni de rejeter dans le passé, les événements de leur époque ; mais est-il vrai qu'ils se trahissent ainsi maladroitement par l'emploi d'un présent, d'un parfait ou d'un futur ? Est-il vrai que ce soi-disant prince des Apôtres, que vous supposez par ailleurs d'une habileté consommée à manier le faux, — qui procède avec ordre et méthode, anxieusement

préoccupé de bien remplir son rôle et d'arriver au succès coûte que coûte (1); est-il vrai que ce faussaire habile, méthodique et diligent, s'embrouille ainsi dans les règles les plus élémentaires de la grammaire, incapable d'éviter ce mélange de présents et de futurs ? A qui donc fera-t-on accepter cela ? Et en effet, toute cette difficulté s'évanouit comme par enchantement si l'on adopte le système d'une transposition accidentelle proposé par M. Ladeuze(2). Mais on n'est pas réduit à cette hypothèse comme à une extrémité pour défendre la IIª Pet. Relisons attentivement le chapitre incriminé. L'Apôtre y parle d'abord d'une manière très générale; il rappelle que, parmi le peuple de Dieu, il y a eu de faux prophètes, et il ajoute que parmi les chrétiens également, *il y aura* de faux docteurs «qui viendront pour leur propre malheur et le vôtre séduire bon nombre d'âmes faibles ou branlantes». C'était, du reste, une prédiction du Seigneur que l'Apôtre rappelait ainsi : « Et multi pseudoprophetæ surgent, et seducent multos, et

---

(1) « Dieser Schriftsteller geht bei der Fiction *methodisch* (c'est M. Jülicher lui-même qui souligne) zu Werke ; er ist schon um den Erfolg seines Unternehmes besorgt ; das lehrt uns, dass sich das Publikum jetzt nicht mehr alles unter apostolischer Etikette bieten liess, dass schon die Korrectheit des Inhalts allein nicht genügte. » — Un peu plus haut, M. Jülicher parlait déjà de la « Geflissentlichkeit mit der der Pseudopetrus hier die Fiction durchführt ». (*Einleit. in d. N. T.* 5-6, p. 207). De fait, si le sentiment de M. Jülicher est le vrai, il a tout simplement fallu à notre faussaire une stupéfiante somme de travail et d'habileté : il a dû condenser dans une petite Epître de trois pages des extraits des lettres de S[t] Paul, de S[t] Jacques, de la Iª Pet., toute la lettre de S[t] Jude , un long passage de l'Apocalypse de S[t] Pierre, sans compter des phrases qui se rencontrent dans Josèphe, dans la Iª Clem., dans Philon, dans l'inscription de Stratonicée. Il aurait fallu y ajouter encore l'Assomption de Moïse, le Testament de N.-S., l'Apocalypse de Paul, l'Apocalypse d'Esdras, etc., et pour les mêmes raisons. Aussi comment s'étonner que M. Jülicher finisse sa dissertation par ces énergiques paroles: «Jac. Jud. I Pet. sind eben noch frei gewachsene Blumen, deren Duft nichts durch den Namen verliert, II Pet. ist ein in der Studierstube ausgeklügeltes Kunstprodukt. Kaum eine These in unserem Buche ist sicherer als diese : II Pet. ist wie der jüngste Bestandtheil des N. T's, auch der am wenigsten zur Kanonisierung geeignete » (*loc. cit.*, p. 208).— Eh bien ! nous plaignons le livre de M. Jülicher, si toutes les thèses qu'il défend sont aussi peu établies que celle-ci ; et nous plaignons M. Jülicher lui-même, si tout son talent, remarquable à plus d'un égard, se consume à échafauder sur des bases aussi fragiles des théories nouvelles qui vont à l'encontre de la persuasion de toute la tradition chrétienne !

(2) Cf. *supra*, p. 198.

abundabit iniquitas; refrigescet charitas multorum » (Matth 24^{12}) (1). Après cet exposé tout à fait général, S[t] Pierre en vient aux applications pratiques, et encore d'une manière presqu'insensible; car, suivant son habitude d'éloigner le plus possible la question principale, il commence par décrire les châtiments réservés aux malheureux séducteurs. Ensuite, mais ensuite seulement, c.-à-d. à partir du vers. 10, il traite des événements du jour, en démasquant et en flétrissant la conduite éhontée d'un certain nombre d'esprits remuants et corrupteurs qui réalisent, dès à présent, la prédiction de Jésus. La pensée du prince des Apôtres peut s'exprimer en ces quelques mots très simples: Prenez garde! de même qu'il y a eu de faux prophètes en Israël, de même il y en aura parmi vous, mais pour leur malheur; ils sont du reste déjà à l'œuvre, ils ont commencé parmi vous leur travail impie et funeste.

L'objection tirée de la Parousie — ποῦ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ; ἀφ'ἧς γὰρ οἱ πατέρες κ. τ. λ. — nous semble moins solide encore. En vérité, nous ne voyons point quelle est la grande difficulté d'admettre, entre 60 à 65 de notre ère, toute une jeune génération d'hommes de 20, 30 et 40 ans capables de tenir un pareil langage (2). La plupart avaient déjà vu mourir leurs parents; ils en avaient appris cependant maintes fois la promesse de Jésus: « Amen dico vobis quia non præteribit generatio hæc, donec omnia hæc fiant» (Matth. 24^{34}, col. Marc 13^{30}; Luc 21^{32}; Matth. 16^{28}; Marc 9^{1}; Luc 9^{27}). Ces paroles avaient été, à tort, entendues du second avènement du divin Maître; les Apôtres eux-mêmes, notamment S[t] Pierre (3)

---

(1) On peut rapprocher de ce passage les paroles de S[t] Paul aux Anciens de l'Eglise d'Ephèse: « Ego scio quoniam intrabunt post discessionem meam lupi rapaces in vos, non parcentes gregi. Et ex vobis ipsis exsurgent viri loquentes perversa, ut abducant discipulos post se » (Act. 20^{29-30}).

(2) Pour plus de détails, nous renvoyons le lecteur à quelques excellentes pages de M. Henkel, qui exposent avec clarté, et réfutent solidement toute cette difficulté (*op. laud.*, p. 6 à 11). On trouvera également quelques fines remarques dans Kühl (*op. cit.* [6], p. 359 sqq. et 356, note); dans Bigg (*op. cit.*[2], dans l'Introd. p. 239 sqq. et dans le comm., p. 291 sq.); dans Zahn (*Einleit.*[3], II, p. 73).

(3) Dans la I[a] Pet., nous avons les passages suivants: 1^{6} εἰς σωτηρίαν (il s'agit de la délivrance finale) ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι..., — 4^{5} τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, —

et S[t] Paul, avaient paru les expliquer ainsi, et néanmoins les années se succédaient, tout restait en place. La première génération s'était éteinte aux deux tiers, et la seconde se demandait avec anxiété : « Mais à quand donc l'accomplissement de cette promesse ? A quand donc la Parousie, le retour du Messie ? » Ne voyant rien venir, les esprits forts s'en moquaient ; ils tournaient en ridicule cette soi-disant promesse. Et alors S[t] Pierre et S[t] Paul de tranquilliser les consciences travaillées, inquiètes, non pas en légitimant les doutes sur la Parousie elle-même, — c'était un dépôt sacré que leur avait légué le Seigneur, — mais en avouant qu'ils ne savaient point quand elle aurait lieu, le Seigneur ne leur ayant point révélé ni le jour, ni le moment (cf. II Thess. 2 — II Pet. 3^{8-14}, etc.). Les lettres de S[t] Paul nous apprennent positivement que de pareilles préoccupations existaient parmi les chrétiens d'Asie, et que quelques-uns d'entre eux étaient tentés de rejeter le dogme de la résurrection de la chair, et par suite aussi, sans doute, celui de la rétribution finale dans une vie meilleure (cf. 1 Cor. 15^{12} ; 1 Thess. 4^{13-18}).

Quant aux désordres dépeints, pas n'est besoin de recourir à la Gnose de 150. Les Epîtres de S[t] Paul — il faudrait une bonne fois en convenir — nous en apprennent assez long pour en justifier le tableau, dès le premier siècle de l'Eglise. M. Zahn en montre déjà la réalisation, vers l'an 57, dans la seule chrétienté de Corinthe. Encore son système personnel ne lui permet-il pas de se servir de toute la correspondance de l'Apôtre des Gentils. Pour nous, nous n'avons point cet inconvénient ; et nous pouvons encore ajouter à la correspondance paulinienne l'Epître de Jacques, l'Epître de Jude et l'Apocalypse. Sous prétexte d'affranchissement de la Loi et de liberté chrétienne, principe cher à tous les Apôtres, on se croyait tout permis, même dans les rapports avec le sexe. On en arrivait aux abus les plus étranges ; les yeux « remplis d'adultères » — ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεσ-

---

4^7 Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν, — 5^4 καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε (vous. vivants), τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον. Ces expressions étaient pour le moins imprécises. Elles pouvaient prêter flanc à des critiques. L'honneur de l'Apôtre, aussi bien que la vérité et l'intérêt des âmes, exigeait ou une rétractation ou une explication. S[t] Pierre a pris ce dernier parti, comme il le devait pour rester fidèle à l'enseignement de Jésus.

τοὺς μοιχαλίδος (II Pet. 2^{14})— n'étaient point une chose inouïe, ni l'inceste non plus. On raillait l'autorité elle-même ; on travestissait l'enseignement reçu. Sous couleur de science, on en imposait aux simples; on profanait les agapes par des orgies honteuses et charnelles. On se moquait de la résurrection : « Mangeons et buvons ; car demain il nous faudra mourir ! » En réunissant les traits épars dans les écrits de l'époque, on arrive facilement à faire la contre-épreuve du tableau de la II^a^ Pet., et la nouvelle peinture n'est pas moins repoussante que la première. Un trait pourtant y fait presque défaut, celui des exactions de ces faux docteurs. S^t^ Paul n'en parle guère dans ses lettres (1); mais nous savons qu'il a posé le principe que l'Apôtre et le missionnaire ont le droit de vivre aux dépens du troupeau. Le Maître n'a-t-il pas déclaré: « Dignus est operarius mercede sua» (Luc 10^{7}, col. I Tim. 5^{18}) ? Dès lors, bonne aubaine pour ces loups ravisseurs ! Ils avaient le droit de séduire le troupeau aux dépens de ses biens spirituels et matériels à la fois !

Au demeurant, appliqué aux Gnostiques du second siècle, ce tableau serait par trop incomplet. Comprendrait-on, p. ex., qu'on y eût passé sous silence ce qui faisait la base fondamentale du Gnosticisme, le dualisme de la nature ? S'expliquerait-on que l'auteur de notre Epître n'ait pas parlé de la corruption foncière et native de la matière, alors qu'il en aurait eu une si splendide occasion au chap. 3^{4-6} (col. 2^{5}), traitant de la création de l'univers ? Le vrai anachronisme, s'il y en avait un, c'est ici qu'on aurait dû le rencontrer ; c'est ici qu'il aurait fallu le chercher. On aura beau prétendre que le faussaire était trop habile pour se laisser prendre au piège ; au contraire, il l'aurait été beaucoup trop, s'il n'y était pas tombé. Les auteurs

(1) Il y a cependant ce mot très significatif de l'Ep. à Tite 1^{11}: οἵτινες ὅλους οἴκους ἀνατρέπουσιν, διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ αἰσχροῦ κέρδους χάριν. Dans la I^a^ Pet. 5^{2}, nous lisons de même le conseil donné aux presbytres de se dévouer pour le troupeau de Dieu sans spéculer sur un gain matériel, honteux et sordide : ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ...., μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως... Et dans la *Didaché* il se trouve déjà une longue suite de règles destinées à servir aux fidèles pour discerner les vrais missionnaires et docteurs des mercenaires et trafiquants de la doctrine chrétienne. (Cf. Edit de Schlecht, Herder, 1900, cap. XI, p. 21 sq.). Le mal était donc beaucoup plus ancien.

apocryphes n'ont jamais eu l'habitude d'étudier le passé, ni de faire œuvre d'archéologues dans leurs écrits pseudépigraphiques ; laissons ce soin aux fabriquants d'antiquités de nos jours. Les auteurs apocryphes exprimaient les idées, les préoccupations, les mœurs et les tendances de leur époque, sauf à les mettre sur le dos de quelque grand personnage d'autrefois : ils faisaient des anachronismes sans même savoir que c'en étaient.

Un dernier mot sur les déficits de la doctrine puisqu'on en prend occasion pour nier si énergiquement l'authenticité de la IIa Pet. Comment se fait-il que Pierre, s'il en est l'auteur, y parle si peu de N.-S. J.-Ch. ? Rien sur la Résurrection ; rien sur l'Ascension ; rien sur la venue du St Esprit. Un mot, un seul, sur la Transfiguration, et encore de la manière qu'emploierait un faussaire soucieux de rapporter une circonstance où Pierre a été personnellement mêlé. Pourquoi ne parle-t-il point des grands mystères chrétiens ? — Hé ! tout simplement parce qu'il n'avait pas besoin d'en parler. Son but n'était point, comme on le voudrait, de montrer le Christ glorieux ; son but était uniquement d'opposer *sa science et son autorité de témoin oculaire*, chargé d'office de l'enseignement évangélique et de l'interprétation des Ecritures, à la grossière ignorance de ces docteurs pervers, gens sans aveu et sans mission. Nous ne vous apportons point de savantes fables comme ces ψευδοδιδάσκαλοι, pouvait dire St Pierre ; nous vous apportons la Vérité. Quand donc, ces gens-là ont-ils vu le Seigneur ? Nous l'avons vu, nous ; nous avons été les témoins de sa gloire. Et pour moi, en particulier, j'ai été admis aux événements les plus intimes de sa vie, à ceux auxquels trois privilégiés seulement on été admis. Je suis monté sur le Thabor, pour moi sainte montagne comme le fut pour Moïse le mont Horeb, et là, j'ai entendu cette voix venant du ciel : « Hic est Filius meus dilectus in quo mihi complacui : Ipsum audite » (II Pet. 2^{16-18}). — Cette scène de la Transfiguration allait admirablement au but de l'Apôtre et voilà pourquoi, de préférence à toute autre, il l'a choisie.

*
* *

Pour conclure, sans avoir la prétention d'avoir été complet, il nous semble que nous avons tenu promesse. Les raisons apportées contre

l'authenticité de la II^e Pet. ne sont réellement pas assez solides pour qu'il soit permis de mettre en doute la valeur du sentiment traditionnel. Et d'ailleurs, la persuasion universelle de la primitive Eglise que seuls les écrits d'origine apostolique pouvaient avoir des droits à la canonicité ; les recherches qui présidaient toujours à la vérification de l'apostolicité immédiate ou dérivée de chacun de ces ouvrages ; la fortune, d'abord si précaire, mais toujours croissante des deutérocanoniques, et, par contre, le succès d'abord si brillant, puis la rapide déchéance des Apocryphes : tout cela, sans même compter toutes les autres nombreuses raisons que nous avons alléguées au cours de cette étude, tout cela nous donne le droit d'affirmer, au seul point de vue de la critique et de l'histoire, que le jugement de la Tradition chrétienne est assis sur une base trop ferme pour que des arguments du genre de ceux qu'on apporte, pour la plupart d'ordre interne où de caractère purement négatif, puissent en aucune façon le renverser, ou même seulement l'ébranler. Aussi, pour notre part, nous admettons pleinement l'authenticité de la II^a Pet. Nous croyons que cette Epître est bien un écrit authentique dont l'humble pêcheur de Galilée a été l'auteur. Nous présumons qu'il l'a écrite à Rome, vers 65 ou un peu après, la composant en langue araméenne, et la faisant traduire sous ses yeux, avant de l'expédier aux mêmes Eglises d'Asie qui avaient déjà été les destinataires de sa première Epître et que, si on pouvait se fier à une vague rumeur rapportée par Eusèbe et quelques autres Pères, il aurait connues pour les avoir visitées en personne. Répandue probablement de fort bonne heure (cf. toute la 1^re partie de cette étude), elle fut aussi de bonne heure mise en suspicion pour un double motif : *a*) parce que, mal interprétée, elle paraissait jeter un blâme sur la doctrine de S^t Paul (3^{16}) et prêter main-forte aux hérétiques (Ebionites, Elkésaïtes, etc.) qui rejetaient l'Apôtre des Gentils et en parlaient dans des termes violents et injurieux ; *b*) parce qu'on avait abusé du v. 15 du chap. 1 pour donner naissance à toute une légion d'écrits apocryphes, colportés sous le nom et l'autorité du prince des Apôtres. Mais peu à peu la lumière se fit ; en Egypte d'abord, puis dans les autres Eglises ; des doutes, toujours de moins en moins nombreux, subsistèrent jusqu'au commencement du 5^e siècle.

Alors la IIª Pet. fut reconnue pour canonique par tous, et reçut une place définitive parmi les Ecrits du N. T.

Et maintenant, si malgré tout il restait quelques points obscurs, sachons attendre la lumière de qui est capable de nous la donner ; sachons mettre à profit le conseil fort sage que nous fournit notre Epître elle-même (chap. I[19])— y aurait-il une meilleure manière de finir notre étude que de le reproduire ici ? — Ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον (à savoir, pour nous catholiques, les décisions infaillibles de l'Eglise), ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.

Beyrouth, le 26 Décembre 1906.

UNE ÉCOLE DE SAVANTS ÉGYPTIENS

AU

MOYEN AGE

(suite)

PAR LE P. ALEXIS MALLON, S. J.

Le XIII[e] siècle, comme on l'a vu dans le premier article (1), fut pour l'Egypte chrétienne un siècle de paix relative, de lettres et de renaissance. Dans toutes les branches du savoir humain, cultivées à cette époque,

---

(1) Depuis l'impression du premier article, j'ai eu connaissance de plusieurs autres manuscrits de *scalae* coptes. Il faut les ajouter à la liste déjà publiée (*Mélanges*, I, p. 112-113):

Londres. *Curzon Collection*, conservée au British Museum, 136, 147, 148, 149.

Londres. Br. Mus., *Or.* 1242 (1), (35), (36); *Add.* 14 740 B, fol. 94, fol. 87-93; *Or.* 441; *Or.* 442, fol. 32, 33, 34-52; *Or.* 5644 (10).

Manchester. Collection Rylands (ancienne Collection Crawford), 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 68.

Berlin. Königl. Bibl., *Ms. Orient. qu.* 518.

La Collection Curzon est décrite dans un catalogue publié à Londres en 1849 et intitulé: *Catalogue of materials for writing, early writings on tablets and stones, rolled and other manuscripts and oriental manuscript books, in the library of the honourable Robert Curzon at Parham in the County of Sussex.* Les numéros des manuscrits out été ajoutés en marge au crayon.

Les *scalae* du British Museum sont décrites dans le récent et magnifique catalogue de Crum : *Catalogue of the coptic Manuscripts in the British Museum.* Je dois la connaissance de la Collection Rylands à l'obligeance de mon ami, M. Crum, qui m'a communiqué son analyse des *scalae* de cette Collection.

La description des deux *scalae* de la Bibl. Royale de Berlin (*Ms. Orient. Oct.* 194 et *Ms. Orient. qu.* 518) m'a été aimablement envoyée par M[r] le D[r] Ludwig Stern.

A la fin de cette étude, je compte dresser un court catalogue de ces *scalae* coptes.

apparaissent des hommes de valeur, des écrivains qui percent et s'imposent. Les sciences théologiques : spéculative, droit canon, morale, exégèse, sont cultivées avec succès par trois frères, les trois Aoulâd al-'Assâl, Aṣ-Ṣafî, Aboû Isḥâq et Aboû'l-Faraǵ ; l'histoire et la géographie sont représentées par Aboû Ṣâleḥ l'Arménien et Al-Makîn, la philologie et la grammaire par toute une pléiade de savants.

Ce mouvement littéraire et scientifique se prolongea dans le XIVe siècle. Il fut continué surtout par deux grands écrivains, Bouṭros Ibn ar-Râheb et Aboû'l-Barakât Śams ar-Ri'âsat. Nous avons fait connaissance avec leurs prédécesseurs. Soucieux de sauver leur langue maternelle d'un naufrage imminent, les Coptes instruits ont songé, dès le XIe siècle, à en fixer les principes et les règles dans des ouvrages élémentaires qu'ils ont appelés *préfaces* et *échelles, scalae*. Athanase de Qoûṣ écrit pour la Haute-Egypte, Amba Yoḥanna de Samannoûd pour le Delta et la province voisine de Memphis. Le succès de ce dernier est considérable, son livre se répand dans tous les monastères et surtout au Caire, alors siège du patriarcat et centre des affaires ecclésiastiques. L'importance d'un manuel pratique de la langue copte se présente vivement aux yeux des hommes de lettres, épris des gloires de leur passé. Ils ne cherchent pas à supplanter celui de l'évêque de Samannoûd, ils s'attachent à le perfectionner. Aboû'l-Faraǵ Ibn al-'Assâl revoit sa *préface*, Aboû Isḥâq jette son vocabulaire dans un nouveau moule, puis c'est encore la *préface* qui est retouchée successivement par Ibn Kâteb Qaiṣar, Al-Waǵîh al-Qalyoûbî, Ibn ad-Dohairî.

Tous ces auteurs sont contemporains. Ils obéissent tous, semble-t-il, à une même impulsion qui part d'un des hommes les plus influents de cette époque, Aboû Isḥâq Ibn al-'Assâl. C'est ce que raconte expressément l'introduction à la *Scala rimée*, conservée dans le codex copte 51 de la Bibl. Nationale (1). Cette introduction trouve ici sa place chronologique,

---

(1) On peut se demander si ce texte est authentique. Il n'y a pas lieu, je crois, d'en douter. L'écrivain qui se met en scène se donne pour l'auteur de la *scala rimée*, il entre dans des détails qu'un pseudonyme n'aurait jamais imaginés. Pourquoi aller à Damas ? Pourquoi composer une première *scala* et surtout pourquoi la perdre ? Ces simples traits sont d'une ingénuité qui ne laisse planer aucun doute sur la véracité de l'auteur.

en même temps qu'elle résume admirablement l'œuvre des sept grammairiens que nous avons déjà étudiés. — Elle est malheureusement fruste. Dans le codex 51, le texte s'arrête brusquement au bas du folio 28 verso. Le recto, qui est de la même écriture et fait certainement suite, ne contient que la clausule du copiste. On ne peut admettre qu'Aboû Isḥâq, si prolixe dans son début, ait ainsi suspendu son récit sans ajouter un mot de péroraison. Au reste, nous savons que ce philologue poussa plus loin la série de ses entrevues. Après Ibn Kâteb Qaiṣar, après Al-Qalyoûbî, il consulta encore Ibn ad-Dohairî. Ce dernier lui-même nous en informe dans l'introduction à sa *préface* (Bibl. Nat., *Cod. Copt.* 53, f. 24) (1). Le texte qui fait défaut, quoique peu considérable, semble-t-il, aurait son importance et pourrait nous révéler d'autres noms propres. Il ne faut pas désespérer de trouver une copie intégrale de cette introduction. Voici le texte : Paris. Bibl. Nat., *Cod. Copt.* 51, daté de 1336 des Martyrs (1620) (2).

(1) Cf. *Mélanges de la Faculté Orientale*, I, p. 130.

(2) Cette introduction, également fruste, se trouve dans deux autres manuscrits dont l'un est à la Bibliothèque Royale de Berlin (*Ms. Orient. qu.* 518, p. 128-136) et l'autre dans la Collection Rylands (ancienne Collection Crawford), sous le numéro 68. Ces deux manuscrits sont du XIX[e] siècle, probablement du second tiers. Ils sont certainement apparentés, car ils ont le même contenu ; manuscrit de Berlin : *préface* d'Ibn ad-Dohairî, *préface* d'Aboû Śâker avec son introduction, introduction à la *scala rimée* d'Aboû Isḥâq, *scala rimée*, *scala magna* d'Aboû'l-Barakât, différentes formules, deux petites *préfaces*. Le codex Rylands 68 contient les mêmes choses, dans un ordre un peu différent. Le 51 de Paris renferme la *préface* d'Ibn ad-Dohairî, l'introduction à la *scala rimée* d'Aboû Isḥâq et la *scala rimée*.

Je serais porté à croire que, pour ces trois morceaux, les deux premiers manuscrits ne sont qu'une copie du 51 de Paris, copie faite alors que celui-ci était encore en Egypte. Les variantes ne sont pas considérables et peuvent fort bien être attribuées à l'initiative du copiste moderne.

Dans cette hypothèse, l'introduction à la *scala rimée* doit se terminer de la même manière ; si on la rejette, il faut admettre l'existence d'un autre manuscrit ancien avec la même lacune.

ميمر من قول احد المعلمين (1)

(f. 38v) الجد لله المجد بجميع الالسنة المتغايره المسبح بساير اللغات (2) الجايزة بين عباده الساير المقتضية حكمته تفريقها وتقسيمها علي فرقها الصايره : المخصص بها النطق (3) جميعها تلاميده الجايلة في البشري الدايره : المفضل اللسان القبطى علي باقي السنه العجمه (4) حال الحايره (5) : نمجده التمجيدات الالاهية (sic) الفاديه لعقولنا المايره : ونستشفع اليه برسله قضب الله (6) والنقطه والدايره وبتلاميده نجوم سما شريعتنا السايرة فى القلوب الصايرة وخصوم خصومها بجرقهم عقولهم الضالّـه الحايره البادرين حب الايمان في ارض النفوس العامره البـايره (f.38r) الفلاحين المفلحين الزارعين بتعاليمهم الالهيـه في اسماع بني المعموديه الزرع الناجب البـدر الطالع في ارض ادهانهم طلوع الشمس فى السما والبدر المهدينا الى القيام بالصوم والصلاه والندر المولد لنا منه غايه الزهد والتعبد والتنسك البدر اما بعـد فانني لما طالعت كتب السلالم الحسنة المعالم الرفيعه الدرج والدعايم المخرج بها الفاض (sic) (7) القبطى الي اللسان العربي المتعين عرفانها على الشيخ منّا والكهل والصبي التي وضعها الابا التي هي اصل لغتهم ولسانهم المتكلمون بها منذ فطامهم ومن مبدا نطقهم (f. 37v) واول زمانهم والتي صنفها الافـاضل المخيرون (8) واكتسابها علي نوم اجفانهم وانارو بها احداق خواطرهم وابصار بصايرهم ومسّحوا بادهانها قوي (9) ادهانهم الي ان صاروا فيها افصح من اصحابها وارجح من اربابها وقاموا قشورها واخذوا البابهـا

---

1) Nous désignerons par B. les variantes du manuscrit de Berlin (*M. Orient. qu.* 518). Le titre est un peu different : ميمر من قول واضع كتاب السلم المعلمين

(2) B. المسبح باللغات .

(3) B. المخصص بالنطق بها .

(4) B. السنة العجمية .

(5) B. الحايرة .

(6) B. الملة المسيحية .

(7) B. الفاظ .

(8) B. المخيرون بالسهر .

(9) B. قوة .

وشهد لهم موضوعاتهم انهم اشبق من اوليـك الي جوابها (1) وارشق الي المخاطبة بها لمريـديها وطالبيها وخطابها ولمـا دقتها بتصفحها ومزجت امواه مطالعاتها بصهبايها (2) وشربت بكاساتها واكوابها علمت انهم فازوا باجر تعليمها للجـاهل بها وظفروا بتوابها فيجعَل كل انسان ممن احذها عنهم وتقلدها منهم انسانين (3) بمعرفته بهاتين اللغتين (f.37r.) وهادين اللسانين فـاردت ان اجعل لي جزاً من هذا التواب ونصيباً من هـذا الراي الصواب : واقتصيت (4) الاحرار من بنات الافكار فحملن وولدن لي فراخـاً ودرجن الاوكار فقالت لي فكرتي ان السلالم جميعها التي فضل (5) بها من تقدمك الي وضعها وسبقك الي جمعها واستضات (6) انت بنور في في (2fois) ليالي مطالعتها بنور شمعها وسنا لمعها وحلبت انت البان البيان من ضرعها وحصدت سمان سنابلها من حقول زرعها يمكنك ان تعمل سلماً تسلك فيه غير مسلكهـا (f. 36v) وتباين (7) في درجة دوران فلكها واشاروا علي بانني ادا فعلت هدا تفردت بعدَّة فوايـد انفس من الفرايد وزدت الي سلالم من سبَقك اليها احسن زوايد احدهن انك تقفي كل كلمة قبطية من سلمك علي اخر حروف منها وتكتب قبالها عربيها وتجمع بدالك شمل اواخر كل حرف منها قبطية (8) وتجلس اختها معها على سريرها وتلم تشتت شملها كما تفرق شمل صغيرها فيما وضع من السلالم من كبيرها وتكون قـد افدت بدالك العمر الدى لم يدخل (9) باهله قط ولا اختلط (f.36r) وحفضته (sic) من الغلط فيما يقصد (10) ان يعرف كل كلمـه قبطية ما هى عربيه فانه متى ما كشفها من حرفها وجدها في اسرع من لمح البصر واعجل من يفتش عليها في هـدا

---

(1) B. الى حسن جوابها .

(2) B. بصهباتها .

(3) B. يكون مقام انسانين بمعرفته بهذه اللغتين .

(4) B. خطبت .

(5) B. تكلم .

(6) B. استضيت .

(7) B. تبان .

(8) B. وتجمع بذلك اواخر حروف كل كلمه بنظيرها .

(9) B. الذي لم يدخل في هذا النمط . ولا اجتمع باهلِهِ قط ولا اختاط .

(10) B. تقصد ان تعرف .

المختصر فان السلالم المتقدم انشاها جميعها اذا قصد الناظر فيها ان يخرج كلمه قبطيه منها (1) كان تفتيشه كمن يفتش في الظلام على الضايع وكفتّ الشبعان الممتلي الجايع وكالمشتري المفلس اذا وقف علي بضاعه البايع ومع تعبه في التفتيش هوا بين امرين (f.35^v) اما ان يجدها بعد صفر روحه (2) واما ان يضجر ويسالم التفتيش (3) فينصرف عنها غير ضافر (4) بها ويتَمَدر عليه القصد حال طلبها . فهذا فايده عظيمة وزايدة جسيمة تكون قد اخترعتها وبدعة حسنة تكون قد ابدعتها ونحلة سنية تكون قد انتحلتها ونخبة دهبيه تكون قد انتخبتها وطريق (5) عذرا لم يوطاها القدم ومنفعة تكون اخرجتها الي الوجود من العدم وعلي كل حال الفضل الفضل للمتقدم والفخر للمبتدي بالوضع الاقدم ولمنشي الوشي (f.35^r) المذهب لا لمن يتبعه في المذهب واشتم ريح عنبره الاشهب والفايدة الزايدة التانيه ان من قصد ان ينشي من هذا السّلم رساله قبطيه مسجوعه او يصنف ايصاليه تكون في البيعة مسموعة تَسَنّي له هذا المأربه التي لم تكن من قبل مشروعه والفايدة الزايدة التالتة ان كل كلمه من الاناجيل الثلاثة لم ترد في انجيل يوحنا ميزها وعينها منسوبه الي انجيلها خاصه بان تذكر في بداية كل انجيل باسم صاحبه في حرفها (6) فاذا انتهيت الي اخر كلامه (f.34^v) في انجيله افعل متل ذلك في الاناجيل الاخر (7) فتعرف من ذلك الكلمات التى ذكرها كل واحد من الانجيليه ولم يذكرها الاخر والكلام الذي ذكره جميعهم لا يعرف ذلك من انجيل يوحنا واعتمد ذلك في الرسايل البولصيه والرسوليه وساير كتب البيعة التى يوردها هذا السلم والفايده الزايده الرابعه تعين اكتر اسماء الناس والبلاد الوارده كتب البيعه المشتمل هذا السلم عليها فاصغيت الى ما ناجتني بنات الافكار واكببت على الصعود في سلالم السادة (f. 34^r) المتقدمين لاظهار فما شاقني غير السلم (8) الذي بناه القديس الطاهر الواقف ليله كله في صلاة الله ساهر الزاهي بقدسه كرسيه الزاهر الاسقف انبايونس اسقف كرسي مدينة سمنود وما معها عظم

(1) B. الى عربيها .
(2) B. وجفاف دوخه .
(3) B. يبطل التفتيش .
(4) B. غير ظافر بها .
(5) B. وطريق عذراء بكر لم يقتضيها الخامر ولا اخمص القدم .
(6) B. في شرقها .
(7) B. في الانجيل الثاني .
(8) B. فما شاقني شيًا غير السلم .

الله اجره على تدوينه وتعليمه وتصنيفه وتهديبه لشعبه وتوفيقه فان واضعى السلالم قصدوا ان يحضروا فيها جميع اللغه والكلام الجاري بين الناس وان يضعوا على هدا الاساس فاسهبوا في سلالمهم (1) واطنبوا واطالوا فيما دونوه وكتبوا (f.33v) فكبر حجم كتبهم الي ان تعــدر علي بنى المعموديه حفضها وسعــة لفظها (2) ومع هدا فما قدروا على حصر اللغاه المتداوله بين الناس بكمالها ولا الاستيلا على تفصيلها جميعها واجمالها ففاتهم ما قصــدوه ولم يظفروا بكمال غرضهم فيما دونوه فى سلالمهم واوردوه الا ان لهم فضيلــه الاختراع ومزيد الابتداع قدس الله نفوسهم وحسب لهم اجر غروسهم اما الاب الاسقف السمنودي القدسي فكره الواجب علي بني المعموديه حمــده وشكره فانه سبقنا الى لح ما لحناه فيما تصفحنا فجمع في سلمــه بين فضيلتي النفع والاختصار (f.33r) واكتفى فيه بالالفاظ المقروه في البيعة واقتصر عليها واحسن في هدا الاقتصار علمــاً منه بان في هدا المعني بلوغ المنا (3) فاورد في سلمه بتوفيق قلمــه جزاً وافراً كبيراً من الكتب المتلوه في المداسات والصلوات وما يجرا مجراها ولم يترك منها الا ما علم انه يستدل به ويوصل اليه من المقدمة التي ضمنها سلمه واظهر فيها حكمه واحسن احسن الله اليه فيما وضع وافاد فيما جمع واشرق على حفظه نور هدايه الله فيه ولمع وانما ربما ندر فيه من الالفاظ البيعيه وزرع : ووهب بنيهــا هدا المنفعة ونفع (4) ولما شرعنا في هدا السلم المقفى (f.32v) ودهب كلامه المصفى قابلنــا بسلمه على الفاض الانجيل المقدس الطاهر وكلامه الجوهر الباهر فاظهرت لنا المقابلة على انــه لم يترك منه الا ما يستدل بكتير ما دونه على قليل ما تركه متل الف ولام التعريف ومتــل جمع التدكير والتانيث وبعض الافعال في التصريف ومتل ما لا يحتاج اليه في البديهة الى التوفيق وانما ما دونه الاب المشار اليه المفاص روح القدس عليه من رسايل بولس واخرجه منهــا من القبطي الى العربي فانه تركمنها كلمات كثيرة عددها مفتقرًا اليها واجباً تدوينها للمبتدين وايرادهــا للصبيان المتعلمين وراي انــه يستغني (5) عنــها بالمقدمــة التى ابتــدا بها في سلّمه (f.32r)

(1) B. فاشهبوا في سلمهم واطنب منهم .

(2) B. حفظها لسعة لفظها .

(3) B. وانما سواه فضله لا يفتقر اليها في البلاد الذين هم فيها.

(4) B. وذهب منها هذه المنفعه ونفع .

(5) B. وارى انه استغنى .

وكدلك فعل في الرسايل الرسولية والمزامير الداوودية وغيرها تقـــه بان المقدمة توضح ما تركه
كما اوضح ما وضعه في سلمه وسبكه فرالات (sic) مسكنتي وقلت معرفتي ان اورد جمهورهـــا
لعلمي بان المتعلمين المبتدين تقصر معرفتهم عن ان يستنتجوا المعلم بها من غيرها ويستنبطوهـــا
ويستخرجوها من المقدمه والكلمات التى اوردناها في سلمنا هدا ولم يتضمنها سلم الاب المـــدكور
ادا قابل عليها من يقصـــد احاطه علمه به تبين له ومع هدا فقد تركنا الفاظاً لم نوردها خشيه ان
يكبر حجم السلم ويعظم ولا يحفض ولا ينظر اليه ولايشمم والدى تركناه سهـــل (f.31v)
الخرج من المقدمه التى ابتدانا بها في سلمنا ايضاً واعلم ان كتب البيعة الصحيحة العربية قـــد
هدبها وتقفها من نقلهـــا من القبطي الى العربي من افاضل المترجمين واعيان المفسرين وبعضهـــا
دونوه بلغه الخواص دون لغه العوام المستعملين في جميع الكلام بين الانام فادا رايت هـــدا
واكثره في الرسايل البولصيه فلا تنفر منه واحمله على لهاهدا الانمودج الدي قد ترجموه واخرجوه
والنول الدي قد طرحوه عليه ونسجوه فان الالفـــاض القبطية بعضها ما تخرج منها الى العربي
ما يفيد سامعه واعددهم في تحيلهم على مـــا اوردوه في النسخ العربيه الصحيحة خاصه واشكرهم
عليه وقولي خاصـــه فان بعضهم زاد (f.31r) زيادات لا حاجة اليها وقصدوا بها التاكيد والبيان
على ما وقع لهم وحسن عندهم وقد وجد هدا النسخ بعض افاضل النصارى وحرر منها نسخـــاً
خاليه من الزيادة والنقص ومنهم من عين دلك في نفس النسخة بعلايم اظهرها بها وميزهـــا
فاعلم دلك ولما كنت بدمشق المحروسة وضعت سلماً متل هدا السلم فنهب منهـــا في جملة
كتبي في حادثه حد تت لاهل ملتى وزمرة نحاتي جميعها عضمت عن من يستَطيعها (1) لو ان لاهل
نسري في ظلام ليلتها في هزيعها وبعد دلك اخمد الله نارها وحص اجنحة اطيارها وفـــل فولاد
اطبارها (f.30v) وقص ما كان نشب فينا من اضفارها فمن وجده فلا يجعل اعتماده عليه بل علي
هدا السلم فانني اظن انه قد جمع اكتر من الاول وان فيه منبه المسول والمتسوول فلدلك جعلت
على هدا المعول (2) وهدا السلم لما شرعت في الصعود الى درجه واعرج بطرفي الي تزه فردوســـه
السماوي وفرحه استعنت في بنايه : وتشيد فنايه باعيان المترجمين في عصرنا واحـــدق المفسرين
في مصرنا وكان بايديهم كتب الكنيسة القبطيه وبايدي نسخها العربيه وقدامنا سلم الاب الطاهر
اسقف السمنوديه وكل كامة قبطيه موضوعه فيه نرصعها في سلمنا بعد المقابله عليهـــا

---

(1) B. عظمت عن ان نستطيعها .

(2) فلذلك جعلت عليه المعول .

(f. 30r) من اصل كتابها القبطي ونتامل ما يبقا في كل كتاب من الكتاب الدى لم يورده الاب المدكور سلمه ولم يسطره فيه قلمه وتخيرنا منه انا والدي يقابلني عليه من الكتاب القبطي الدي بيده واقابله عليه من نسخته العربي ومهما اقتضاه اختيارنا وارتضاه اختبارنا قد دوناه في هدا السلم مضافًا الي ما تضمنه سلم الاب المدكور ويظهر فيه من الدر المنتور الي ان استولينا في سلمنا على جمهور كلام الكتب البيعية ولم نترك منه الا ما تخرجه المبتدى في مقدمته والمنتهى ويستدل به عليه من المريد (f.29v) والمشتهى واول من اجتمعت معه بدير نهينا (1) على بسط درجه ونقش بياض ورق كراريسه بسواد بياضه ونسجه (2) القس الاجل المعلم وعز الكفاه ابو العزابن مخلض وكتب هوا في السلم قبطي الاناجيل لاربعة ومن الرسايل البولصيه عشرة وفرقت الحوادث الزمنيه بيني وبينه ولم ترجع عيني تراعيه تم انتقلت من دير نهينا الي غيره واجتمعت بالقس الاجل عبد المسيح البابيسي (3) ونجزت معه باقي السلم على ما تقدم دكره وحال نجازه اباح الله لي الاجتماع بالاب القديس الطاهر المبرز في ترجمة هادين اللسانين الماهر الاسقف انبا مرقس اسقف كرسي شندوب (f.29r) الان اعاد الله من بركاته وحال اجتماعي به قريت هدا السلم عليه وتلوته بين يديه فلما انتهيت قراته على فطرته الروحانيه السليمه ونفسه الطاهره المستقيمة اخذت خطه اخر مسودته بتصحيحه وطيب ريحه ومنع الحاكم بيني وبينه تم اجتمعت ايضًا بالابُ الاسقف العالم العامل ابينا ابرام (4) اسقف نستروه وكرسي اتريب قريته ايضا عليه واخذت خطه في مسودته بتصحيحه (5) وقصدت بوضع هدا السلم ابتغا وجه الله الكريم بنفع اولاد الشعب القبطي المستقيم تم بعد دلك اجتمعت (f. 28v) الرايس الاوحد العالم الفاضل علم الرياسة ابي اسحق ابرهيم ولد الشيخ الرايس النفيس ابي الثنا ابن الشيخ صفي الدوله كاتب الامير علم الدين قيصر ابقاه الله ورحم ابواه

(1) B. دير نهيا .

(2) B. على بسط درجه ونقش بياض كراريسه . بسواد ورق كراريسه . ونسخه القس الاجل عز الكفاه . للمعلم ابو العز ابن مخلص .

(3) B. القس الاجل الرشيد عبد المسيح البابيسي .

(4) B. انبا ابرام .

(5) B. بصحته .

ووقفته عليه فاستحسنه وعرفني ان مقدمه السلم السمنودي تحتاج الي تجديد النظر فيها والوقوف عليها فسال وضع معدمة غيرها (1) ووسمها بالتبصره (2) ثم اجتمعت ايضا بالشيخ الاجل العالم الفاضل الوجيه يحنا ولد القس الاجل مخايل ولد القس صدقه القليوبي (3) ابقاه الله ورحم اسلافه ووقفته عليها فقال انها تحتاج الى نظر اخر فسالته وضع اخرى فوضع مقدمة وسماها بالكفاية (4)

(f. 28r) تم وتنهى كتاب السلم المقفى
وذهب كلامه المصفى
في اول شهر امشير المبارك سنه ١٣٣٦
ساحه طحادات الاعمده اذكر كاسه بذكرك المسيح في ملكوته امين

---

(1) B. فسالته وضع مقدمه غيرها.

(2) B. البصيره.

(3) B. الشيخ الاجل العالم الفاضل الوجيه يوحنا . ولد القس ميخائيل القليوبي ابن صدقه.

(4) B. Colophon de B. : والشكر لله تم وكمل بعون
الله ميمر السلم عوض
يارب من اه
تعب

Traduction.

(f. 38v) (1). *Homélie prononcée par un savant.*

« Gloire à Dieu ! Qu'il soit loué dans tout idiome exalté dans toutes les langues que parlent ses serviteurs ! Leur division, leur diversité et toutes leurs ramifications sont l'œuvre de sa sagesse. Il en fit don à ses Apôtres et, avec l'Evangile, elles ont fait le tour du globe. Il a placé le copte au-dessus de toutes les langues barbares au temps de la confusion. Nous proclamons sa gloire dans des hymnes divines, aliment de nos âmes. Nos patrons auprès de lui, ce sont les Apôtres, pôle de la religion, centre et circonférence de la foi ; ce sont les disciples, étoiles du ciel de notre loi, lumière des cœurs ; ennemis des ennemis du Christ, ils confondent leur esprit égaré et perplexe ; ils jettent la semence de la foi dans la terre des âmes restées en friche ; (f. 38r) semeurs heureux, ils répandent aux oreilles des fils du baptême la doctrine divine qui, graine féconde, lève dans le sol de leur âme et monte comme le soleil au ciel, comme la lune en son plein disque ; elle nous guide au jeûne, à la prière, aux vœux, et enfante en nous une vie de renoncement, de piété, de ferveur religieuse.

Or donc, j'ai parcouru les livres qu'on appelle *échelles*, excellents instruments de travail aux montants élevés, aux échelons nombreux. Ces livres sont des vocabulaires copte-arabes dont la connaissance s'impose au vieillard, comme à l'homme mûr, comme à l'adolescent. Les uns ont été composés par les ancêtres et contiennent les principes de la langue qu'ils parlèrent eux-mêmes depuis leur enfance. (f. 37v) Les autres sont l'œuvre d'une élite d'hommes éminents qui ont acquis la connaissance de cette langue au prix de longues veilles et en ont fait la lumière de leur intelligence, l'onction de leur esprit, de telle sorte qu'ils ont atteint, dépassé même le savoir de leurs devanciers. Comme à un fruit on enlève son enve-

---

(1) Cette prétendue *homélie* couvre onze feuillets disposés à l'arabe, de droite à gauche, tandis que la pagination française, ajoutée récemment, va de gauche à droite : de là, l'ordre descendant des nombres.

Dans le manuscrit de Berlin, elle est intitulée : « Homélie prononcée par l'auteur de la *scala* des savants ».

loppe, ils ont dépouillé les anciens écrits et en ont extrait le meilleur. Leurs œuvres leur rendent témoignage. N'y trouve-t-on pas, si l'on veut apprendre à parler cette langue, plus de richesse d'expression, plus de facilité de parole?

Je les ai donc feuilletés, et, comme en un banquet, j'ai versé les eaux de la lecture dans leur liqueur exquise, j'ai porté leur coupe à mes lèvres et j'ai bu à longs traits. Leurs auteurs avaient pour but l'instruction de l'ignorant, ils ont pleinement réussi, ils ont obtenu le prix de leurs travaux. Car l'homme qui manie ces livres, qui les utilise, vaut deux hommes par sa connaissance des deux langues. (f. 37r) Et moi aussi j'ai voulu avoir ma part de ce mérite, mon lot de cette gloire. Je me suis livré aux réflexions sérieuses, j'ai conçu un projet qui est arrivé à pleine éclosion. Oui, me disais-je, elles sont belles toutes ces *scalae* qui ont été composées et réunies avant toi, qui t'ont éclairé de leur brillante lumière dans la nuit de tes recherches; c'est à leur mamelle, pour ainsi dire, que tu as sucé le lait des lettres, c'est dans leur moisson que tu as cueilli de gras épis; cependant, ne pourrais-tu pas en faire une sur un nouveau plan, (f. 36v) en t'éloignant de l'orbite de leur révolution? Et, sous forme de conseil, j'ajoutais: oui, fais cela, ton ouvrage se distinguera par nombre d'avantages plus précieux que des perles, tu apporteras aux *scalae* de tes devanciers d'excellentes améliorations. En premier lieu, il faut disposer par rime tous les mots coptes de ta *scala*, et écrire devant chacun sa traduction arabe. Ainsi tu réuniras ensemble, sous chaque lettre de l'alphabet copte, tous les termes de même finale, et, à côté de chacun, sur sa couchette tu assiéras son frère. Ils étaient dispersés et séparés dans les autres *scalae*, tu les rassembleras. Par là, tu rendras service aux hommes en leur donnant un livre qu'ils n'ont jamais connu (f. 36r). Tu préserveras de l'erreur quiconque veut traduire un mot copte en arabe. Il n'a, en effet, qu'à le chercher dans ce petit vocabulaire à la place de sa lettre, il le trouvera en un clin d'œil. Il n'en est pas de même des *scalae* composées jusqu'à ce jour. Y chercher un mot copte, c'est chercher une épingle dans les ténèbres; c'est la position d'un affamé devant un homme repu qui jette ses miettes, ou d'un acheteur qui n'a pas le sou devant une riche marchandise. Enfin, je suppose qu'on se donne la peine de chercher un mot. De deux choses l'une, (f. 35v) ou

bien on le trouvera, au prix de quelle fatigue! ou bien, dégoûté, on fermera son livre et on s'en ira déçu, et, si plus tard on en a besoin, combien difficilement on reviendra à la charge ! Ainsi, me disais-je, ta *scala* sera un gain considérable, un progrès immense, une belle invention, une innovation magnifique, un trésor précieux, une voie nouvelle que n'a foulée aucun pied : en un mot, un livre de la plus grande utilité mis au jour par tes soins. En tout cas, le mérite est à l'inventeur, la gloire à l'innovateur, l'honneur à l'auteur de la broderie (f. 35ʳ) d'or et non à celui qui marche sur ses traces et respire le parfum de son ambre gris.

Le second profit est pour celui qui voudra composer une lettre copte rimée ou une psallie digne d'être entendue à l'église. Il n'en avait pas le moyen avant, cette *scala* lui rendra ce travail facile.

Le troisième est le suivant: il y a dans les trois Evangiles synoptiques des mots qui ne sont pas dans l'Evangile de Sᵗ Jean. Il te faut les distinguer, les noter et les rapporter à leur Evangile respectif: cela, surtout en rappelant au début des mots de chaque livre le nom de son auteur. Arrivé à la fin (f. 34ᵛ) de chaque Evangile, tu feras de même pour les suivants. Ainsi on pourra reconnaître les termes propres à chaque évangéliste et ceux qui sont communs à tous et à Sᵗ Jean. Même méthode pour les Epîtres pauliniennes, les Epîtres apostoliques et les autres livres canoniques qui forment le cadre de cette *scala*.

Un quatrième avantage consistera à relever tous les noms propres de personnes et de lieux employés dans les mêmes livres.

Ainsi me parlait la voix de la réflexion. Je l'écoutai attentivement et m'apprêtai à monter les *échelles* (f. 34ʳ) de mes nobles et saints devanciers. Une seule dès lors excita mon désir, celle d'un homme qui était orné de toutes les vertus, qui passait ses nuits dans la prière devant Dieu, qui par sa sainteté jeta un vif éclat sur son trône épiscopal, l'Evêque Amba Yoûnès, titulaire du siège de Samannoûd et dépendances. Il a écrit, enseigné, composé des ouvrages, formé son peuple, tout avec succès; Dieu rende magnifique sa récompense!

Les autres auteurs s'étaient proposé de faire entrer dans leurs *scalae* toute la langue et tous les mots de la conversation. C'était la base de leur œuvre. Aussi quelle prolixité dans leurs écrits! quelle diffusion! que de

longueurs ! (f. 33v) Leurs livres atteignirent de telles proportions qu'il devint impossible à un homme de les apprendre et d'embrasser l'étendue de leur vocabulaire. Avec cela, ils ne parvinrent nullement à recueillir tous les termes du langage courant, ni à les classer dans des divisions convenables. Leur intention était donc frustrée et, en grande partie, le but de leur œuvre manqué. A eux cependant revient le mérite de l'initiation, la gloire des premières tentatives! Dieu sanctifie leurs âmes et augmente le prix de leurs sueurs!

L'Evêque de Samannoûd, cet homme de sainte mémoire auquel tout chrétien doit un tribut de reconnaissance, avait déjà fait avant nous les mêmes remarques. Aussi sa *scala* a-t-elle le double mérite de l'utilité et de la brièveté, (f. 33r) restreinte qu'elle est aux mots des livres liturgiques. Heureuse restriction! Il comprit, en effet, que là se portaient et s'arrêtaient tous les désirs. Il fit donc, de sa plume toujours heureuse, un vocabulaire comprenant la plupart des termes employés dans les *Messes,* les *prières* et autres livres de ce genre. Il n'omit que les mots qui, à son avis, devaient se comprendre au moyen de la *préface* qu'il plaça en tête de sa *scala* et dans laquelle il expose sa méthode. Il a réussi dans son entreprise — Dieu le récompense! — et fait une œuvre utile, la lumière divine avait, de ses rayons, illuminé son esprit; comme en un champ, il a semé dans sa *scala* les termes qu'emploie l'Eglise et a offert à ses enfants cet utile et précieux cadeau.

Nous entreprîmes donc un vocabulaire sous ce titre: *Echelle rimée* (f. 32v) *et or de ses mots purifié.* Notre premier soin fut de comparer la *scala* Amba Yoûnès avec la terminologie de l'Evangile. Cette comparaison nous montra qu'il avait omis peu de chose et que, de la grande masse des mots relevés, on pouvait arriver au sens des quelques mots omis, comme l'article, le pluriel des noms masculins et féminins, quelques temps de verbes et autres mots dont on n'a pas besoin au commencement. Il n'en fut pas de même pour les Epîtres de St Paul. Ce savant Père, rempli des dons du Saint-Esprit, omit ici, dans son vocabulaire copte-arabe, un nombre considérable de termes dont la nécessité s'impose et que doit contenir un manuel destiné aux débutants et aux jeunes élèves. Mais cette lacune, me semble-t-il, est suffisamment comblée par la *préface* qui est en tête de la

scala. (f. 32[r]) Il suivit le même plan dans les Epîtres apostoliques, les Psaumes de David, etc., persuadé qu'avec la *préface* on comprendra les mots omis aussi bien que les mots relevés.

Quant à moi, malgré mon insuffisance, j'ai résolu de prendre tous les mots. Car je sais que les débutants ne sont à même ni d'arriver au sens d'un mot en appliquant une règle générale, ni de trouver ce sens en s'aidant de la *préface*. Ainsi donc, ce qui manque à la *scala* d'Amba Athanasios, se trouvera dans celle-ci avec la traduction. Et cependant, nous avons laissé quelques mots de côté, crainte que ce livre n'atteigne de trop fortes dimensions et qu'on ne veuille ni l'étudier, ni le regarder, ni y toucher. Disons que les mots omis n'offrent aucune difficulté, (f. 31[v]) si on s'aide de la préface que nous avons également placée en tête de notre *scala* (1).

Il faut savoir que les livres canoniques, en passant du copte à l'arabe, ont subi un travail d'épuration sous la plume des grands traducteurs et des principaux interprètes. Quelques-uns ont pris un style élevé, fort éloigné du langage de la conversation courante. Cela arrive surtout dans les Epîtres pauliniennes. Si quelqu'un rencontre ces passages, qu'il n'en soit point rebuté et qu'il les laisse dans l'état de la première version, et, pour ainsi dire, sur le métier où on les a jetés et tissés ; car il n'est pas facile de traduire tous les mots coptes dans un arabe compris de tout le monde. L'excuse de ces auteurs est l'habileté même dont ils ont fait preuve dans leurs versions arabes, surtout dans les versions authentiques. Je les en remercie. J'ai dit surtout dans les versions authentiques; car quelques-uns, (f. 31[r]) pour donner plus de force et de clarté au style ont fait des additions fantaisistes et arbitraires parfaitement inutiles. Des savants chrétiens ayant trouvé ces versions les ont fondues en d'autres qui évitent

(1) Je ne sache pas qu'une *préface*, au sens technique du mot, c.-à-d. une grammaire abrégée, soit attribuée, par les manuscrits qui nous restent, à Aboû Isḥâq Ibn al-ʿAssâl. L'auteur entend-il le mot « préface » dans ce sens? Si oui, ou bien il faut supposer qu'elle est perdue, — ce qui est peu probable, — ou bien il faut choisir parmi les *préfaces* anonymes dont nous aurons à parler plus loin ; si non, il s'agit peut-être de quelques explications qui se trouvaient précisément dans la lacune de notre introduction. Il est remarquable, en effet, que tous les exemplaires de la *scala rimée*, à l'exception du codex 51, commencent *ex abrupto*, sans un mot de préface.

tout excès aussi bien que tout déficit. Ils ont même, quelques-uns du moins, indiqué leurs corrections dans le manuscrit lui-même au moyen de signes conventionnels.

J'étais à Damas, j'avais composé une *scala* comme celle-ci. Elle me fut volée, hélas ! avec tous mes autres livres, dans un immense malheur qui frappa tous mes coreligionnaires. Cruelle catastrophe ! Qui pourrait y tenir, s'il fallait encore marcher sous de pareilles ténèbres, dans une telle nuit ? Mais heureusement, Dieu a éteint l'incendie, cassé les ailes des vautours, ébréché l'acier des haches, (f. 30^{v}) coupé les griffes qui s'étaient plantées dans nos chairs ! Si quelqu'un trouve cette *scala*, qu'il ne fasse point fond sur elle, qu'il s'en rapporte plutôt à celle-ci qui est, je crois, plus complète que la première et plus à même de satisfaire tous les besoins : tel a été du moins mon espoir dans ce nouveau travail.

En commençant la présente *échelle*, lorsque je voulus monter ses premiers degrés et m'élever jusqu'à ce lieu de délices, j'eus recours pour la construire et la dresser aux traducteurs les plus autorisés de notre temps et aux interprètes les plus habiles de notre pays. Ils tenaient en leurs mains les livres ecclésiastiques ; je tenais de mon côté la version arabe ; devant nous, était ouverte la *scala* du saint Evèque de Samannoûd. Tous les mots de cette *scala*, étaient tour à tour incrustés dans la nôtre, après comparaison (f. 30^{r}) avec le texte copte original. Nous faisions attention à ceux qui avaient été laissés de côté et nous en faisions un choix : je veux dire moi et celui qui les collationnait avec le texte copte qu'il avait en main, tandis que j'en faisais autant avec le texte arabe. Lorsque, après examen, notre choix était fixé, nous les introduisions dans notre *scala* et les ajoutions à toutes ces perles que contenait déjà celle du Père précité. Ainsi fîmes-nous pour tous les livres liturgiques, ne négligeant que les termes faciles à comprendre, pour qui débute aussi bien que pour qui finit, au moyen de la *préface* et de toute la *scala*.

(f. 29^{v}) Le premier de ces traducteurs, que je vis au couvent de Nahîna et qui m'aida à établir les degrés de cette *échelle*, à fixer les premiers traits de cette toile, à tracer les premiers linéaments de cette peinture, est le prêtre savant et vénérable, Wa'az al-Kofât Aboû'l-'Izz Ibn Mohalleṣ. Il écrivit lui-même, dans la *scala*, le copte des quatre Evangiles

et de dix Epîtres pauliniennes. Les événements nous séparèrent et, depuis, jamais plus mon œil n'a rencontré le sien. Je partis donc du couvent de Nahîna et m'abouchai avec le Qaṣṣ vénérable, ʿAbd al-Masîḥ de Belbéis. C'est avec lui que je terminai la *scala* sur le plan que j'ai dit. Par une faveur divine, je fis ensuite la rencontre d'un ecclésiastique orné de toutes les vertus d'un saint, maître habile dans la traduction des deux langues, le copte et l'arabe, l'Evêque Amba Morcos, titulaire du siège de Sandoûb, (f. 29^{r}) — Dieu nous renouvelle ses bénédictions! C'était une nature franche, une âme droite et simple. Je lus devant lui toute la *scala*. Quand j'eus fini, je pris les feuilles sur lesquelles il avait écrit ses corrections et les gardai avec le parfum de son souvenir. Le sort nous sépara. Une entrevue de même nature avec le savant Evêque de Nesteraoueh et d'Athribe, Amba Abraham, amena de nouvelles corrections. Je résolus donc de livrer cette *scala* au public, dans l'intention de procurer la gloire de Dieu et l'utilité de la nation copte.

Après l'Evêque d'Athribe, je vis (f. 28^{v}) le chef distingué, le savant éminent ʿAlam ar-Riʾâsat Aboû Isḥâq Ibrâhîm, fils du cheikh et chef vénérable Aboû'ṯ-Ṯana, fils du cheikh Ṣafî ad-Daoulat, secrétaire de l'émir ʿAlam ad-Dîn Qaiṣar, — Dieu le conserve et fasse miséricorde à ses parents! Je lui fis prendre connaissance de cet ouvrage, il le trouva excellent. A cette occasion, il me dit que la *préface* de la *scala* de Sammanoûdî avait besoin d'être revue et retouchée. Il s'offrit à en faire une autre et l'appela *La contemplation*. Je vis également le cheikh vénéré et savant autorisé Al-Waǧîh Yoḥanna, fils du Qass vénérable Miḫâîl, fils du Qass Ṣadaqa de Qalyoûb, — Dieu le garde et fasse miséricorde à ses aïeux! Je lui montrai cette *préface*, il me déclara qu'elle avait besoin d'une nouvelle révision. Je lui demandai alors d'en composer une à lui. Il le fit et l'appela *La suffisance*. (f. 28^{r}) Fin du livre intitulé *Echelle rimée et or de ses mots purifié*. Le 1 Amšîr, 1336.......

Souviens-toi du copiste, le Christ se souviendra de toi dans son royaume. Amen! »

Aboû Sâker Ibn ar-Râheb (vers 1280).

ابو شاكر ابن الراهب ابي الكرم بطرس ابن المهذب

1. — *Préface copte-arabe* (1).

Paris, Bibl. Nat., *Copte.* 53, f. 36 v. 2e col. — 53 v. = Londres, Br. Mus., *Or.* 1325, f. 54 r. — 89 v.; *Add.* 24 050, f. 48 r. — 81 r. *fin*; *Curzon Collection* 148, f. ϥϧ r. — ϧϩ r. = Berlin, Königl. Bibl., *Ms. Orient. qu.* 518, p. 55-128 = Collection Rylands 53, f. 45r. — 80 r.

La liste d'Aboû'l-Barakât mentionne ainsi cet auteur après Ibn ad-Dohairî; Paris, Bibl. Nat., *Mss. ar.* 203, f. 116:

النشو بو شاكر السني الراهب بن الريشة . جمع كتاباً وسمه بكتاب الشفاء في كشف ما استقر من لاهوت المسيح واختفى قال انه يشتمل على ثلثه اصول وخاتمتين فترع من كل اصل فاتحة وتاوريات ونتيجة . وجمع تاريخاً تعب فيه وضمنه كثيراً من اراء المورخين وزبدا اختص بعلوم الدين

« An-naśou (?) bou-Śâker as-sanî, fils d'Ar-Rîśat: Il a composé un ouvrage intitulé *Livre de la guérison pour découvrir le mystère caché de la divinité du Christ*. Ce livre, dit-il, contient trois principes et deux conclusions. Chaque principe se ramifie en préface, explications et conséquence. Il a composé aussi une histoire qui lui a coûté beaucoup; elle contient les opinions d'un grand nombre d'historiens, un précis substantiel des sciences de la religion. »

Dans cette énumération, il n'est pas question de grammaire. Les noms donnés à l'auteur présentent une forme bien hétéroclite. C'est à se demander s'il ne s'agit pas d'un autre personnage. Mais, nous l'avons déjà dit, la liste d'Aboû'l-Barakât est sujette à caution, et d'ailleurs tout doute s'évanouit devant la clarté du texte de l'introduction à la grammaire copte. L'auteur s'appelle lui-même : ابو شاكر ابن الراهب ابي الكرم بطرس ابن المهذب (Londres, Br. Mus., *Add.* 24 050).

(1) Le Supplément au grand catalogue des manuscrits arabes du Br. Mus., analysant le codex *Or.* 1325 dit au numéro VII: *Vocabulaire et préface* d'Aboû Śâker. A la vérité, la préface seule est d'Aboû Śâker, le vocabulaire qui suit est celui de Śams ar-Ri'âsat.

Il est diacre de l'église de la Sainte Vierge d'Al-Mo'allaqa, au Vieux-Caire. C'est donc bien le célèbre historien, plus connu sous le nom d'Ibn Râheb, qui écrivait dans la seconde moitié du XIII[e] siècle.

Des deux ouvrages cités par Aboû'l-Barakât, le premier est sans doute le *Livre de la démonstration,* dont il reste un exemplaire autographe, de 1268, à la Bibl. Nationale de Paris et trois manuscrits à la Bibl. Vaticane (1); le second est le fameux *Chronicon orientale,* composé, paraît-il, en 1257 (Br. Mus., *Or.* 1337), qui a déjà eu l'honneur de quatre éditions (2).

Aboû-Śâker est depuis longtemps connu comme historien, il ne l'était pas comme philologue.

Reçut-il lui aussi la visite d'Aboû Isḥâq Ibn al-'Assâl ? Ce n'est guère probable, il n'aurait pas manqué de le dire dans son introduction. Il semble même qu'il ne connaissait pas la *scala rimée* et qu'il n'avait entre les mains que les anciennes grammaires et les anciens vocabulaires (3). Comme Aboû Isḥâq, il parcourt ces ouvrages informes et touffus, où les mots s'entremêlent comme les lianes d'une forêt vierge. Comme Aboû Isḥâq, il souffre de ce désordre et veut rédiger un manuel pratique où l'on trouvera à l'instant le mot cherché.

A lire attentivement son introduction, il semble évident qu'il a en vue un vocabulaire. Le plan qu'il expose de son ouvrage ne cadre pas avec la grammaire qui nous reste de lui. Il veut disposer les mots par rimes et par ordre alphabétique, exactement comme Aboû Isḥâq Ibn Al-'Assâl. Il indique exactement ses sources qui sont au nombre de vingt-quatre ; il promet de ne pas citer un mot sans indiquer la référence. Le début de sa grammaire annonce également un vocabulaire. Elle commence ainsi (cf. *infra*) : « Chapitre premier, *préface* du livre, dans laquelle on traite

(1) Mai, *Script. Vet. Nov. Coll.* IV : N° 104, écrit en 1282 ; N° 116, daté de 1571, mais copié sur un original de 1271 ; N° 117, daté de 1323, original de 1281.

(2) Paris, 1651, par Abraham Ecchellensis, seconde édition en 1685 ; Venise, 1729, par Joseph Simon Assemani ; Beyrouth, 1903, par le P. Louis Cheikho, S. J. (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, curante J.-B. Chabot....).

(3) D'après les manuscrits qui nous restent, il composa sa grammaire, en 980 des Martyrs (1264). Il n'est pas certain qu'Aboû Isḥâq fût encore en vie. En tout cas, son vocabulaire n'avait pas eu le temps de se répandre.

premièrement des lettres isolées, de leur valeur, et des sens divers qu'elles reçoivent par le fait de leur accentuation. » Ce *premièrement* suppose un *deuxièmement* qui est la seconde partie de la *préface*. Mais ces deux parties ne sont que la *préface* du livre, le chapitre premier; il y avait donc un chapitre second qui était le *livre* lui-même, c'est-à-dire le vocabulaire. Or, aucun des vocabulaire coptes connus ne répond au signalement donné par Aboû Šâker lui-même. Ce n'est pas la *scala ecclésiastique* : elle ne suit pas l'ordre alphabétique ; ni la *scala rimée* : elle ne donne aucune référence ; ni la *scala improvisée* : elle suit l'ordre logique. Ce n'est pas la *scala* ṣa'îdique du codex 44 de Paris : elle ne suit pas l'ordre alphabétique ; ni une des deux petites *scalae* gréco-coptes des manuscrits 54 et 55 de Paris : elles n'ont aucune référence. Il faut donc penser que le vocabulaire d'Aboû Sâker est encore à trouver ou qu'il ne nous est pas parvenu.

Sa grammaire, comme nous l'avons dit, est divisée en deux parties. Après l'*introduction*, nous publierons en entier la première ; non, certes, qu'elle nous apprenne rien de nouveau sur la grammaire copte, mais parce que c'est une pièce unique en son genre dans toute la série des *préfaces* coptes du Moyen Age, et à cause des nombreux passages de l'Ecriture Sainte qui y sont cités avec référence. La seconde partie est une grammaire en tout semblable a celles que nous connaissons déjà. Elle est bien inférieure à la première, comme on pourra en juger par les fragments publiés. Je me demande même si elle constitue un progrès sur les anciennes et s'il n'y a pas plus de clarté et de netteté dans celle d'Amba Yoḥanna de Samannoûd. On est étonné de trouver tant de superficialité, de confusion, d'inexactitude même chez un auteur qui était un des hommes les plus instruits de son temps. Le copte était donc bien mort au début du XIV^e^ siècle, il avait cédé la place à l'arabe désormais seule langue parlée et seule langue écrite.

a). *Introduction à la Grammaire* d'Aboû-Šâker Ibn ar-Râheb.
(Londres, Br. Mus., *Or*. 1325, f. 54 sqq.).

(en rouge) بسم الاب والابن والروح القدس الاله الواحد الحمد لله الواهب العقل ومتممه.
(en noir) المنعم بالعلم على عبيده من خلقه ومحييه المفيض روح قدسه على مختاريه واصفياه

ومسيحييه . يجده تجددًا مستمرًا يستغرق مداه ازمان (1) الدهور حالًا مستقبلًا . وما تقدمة به سواق الايام . ونشكرهُ شكرًا مستمرًا يقصر عن نحواه تضاعف اضعاف حركات الافهام والسن الانام . وبعد فانا لما قصدنا الوقوف على ترجمة اللســان القبطي . المنقول الى اللسان العربي . لنستضي فيه عقولنا ونفهم به كتب مدهبنا وديننا . وجــدنا ابا٠فضلا٠ . واقوامًا بعلمهم شاركوا الروحانيين فكانوا كملا٠ . وبافعالهم مازجوا السمايين فصاروا نبـــلاء . قــد اهتموا بترجمان اللسان القبطي . ونظموا كتبًا . واودع كلمنهم في كتابه . من الفنون العجيبــة واللغات الغريبة . مما اقترد به عن غيره ويميز فيه (2) بما شرحه وغيّره . ويغني الوقوف على كتاب كل منهم . عن شرح غرايبه وتبين معجزاته وعجايبه . فلمّا وقفنا على تلك الكتب وطالعناها . استدلنا منها على ان حفظ سيرها لا يغني الطالب . واستكمال جميعها عليه من اعزّ المطالب . ومع هدا ان العالم الفاضل والمبتدي الجاهل . ادا اشكل على احدهما كلمه وقدر اخراجــه من كتبهم . فــلا يعلم محلها منهم ولا يجد موضعها فيهم . الّا بعد استيعاب كشف جميعهم . وربما شدّ عليه كشفهم وسهى عنه فلا يجدها فيهم . فنظمنا هدا الكتاب منهم . وحققناه وبيننا من كتب العتيقه والحديثه الشرعيه وغيرها . ورتبناه على قوافي الحروف واوايلها . حتى لا تتقدّم كلمه على كلمه تكون قبلها . ولا تطلب في غير رتبتها ولا توجد في غير موضعها . واستشهدنا في تلك الكتب قبالة كل كلمه باسمها وموضعها في التقفيــه . على ما تحقق من حروف الاسم المجرد من ساير العلامات . وتلونا بما صح في اللغه كتابته بــه من الحروف على اختلاف الروايات . فامّا ما ظهر في النقل من غلط النسّاح فابقيناه بحاله في مواضعه . بعد رسمه بخطة حمره . وانا عوض ؟ في هذه النسخة بدوارة صغيرة وهي هكذا ◎ لاحتمال ان يوجد فيظن الطالب بتغيير حروفه تغيير معانيه ايضًا . كما يوجد في كثير من الاسما المتشابهة في اللفظ والمتباينة في الخط . وجعلناه قسمين . احدهما على الاسما المجردة من العلامات بعد المقدمة ولوازمها وما يتلوها . ليهون على الطالب الوقوف عليه وحفظه . والتاني على تلك الاسما باعيانها ومواضعها واعدادها واسما كتبها . ويتلو كل اسم منها ما ورد منه مركبًا في الكتب على اختلاف تراكيبه . من الاسما والافعال والحروف . ليتبين منه صحيح اللغه على اختلاف معانيه فيها . وينتفع به من يقصد تحقيق ما اختلف عليه منها . وعدت الكتب المنزلة فيه اربعه وعشرين كتابًا . فمن وجد في غيرها شياء خارجًا عن ما

---

(1) *Add.* 24 050 زمان.

(2) *Add.* 24 050 يميز فيه قيمة ما شرحه.

اوردناه واختار ايراده . فليورده في مواضعه ولـه اجره . وهي اول سلم اسقف سمنود . تاني سلم اسقف سخا . تالت سلم ابن رحال . رابع المزامير خامس رسايل بولس . . . سـادس القتالقون . سابع ابركسيس . تامن الاربع اناجيل . تاسع الابوغالسيس . عاشر نبوات البصخه . حـادي عشر الدكصولوجيات . تاني عشر قصة سوسنّه . تالت بختنصر والثلثة فتيه . رابع عشر الثلات قداسات . خامس عشر الاجبية . سادس عشر قدّاس الميرون . سابع عشر قدّاس القاليلاون . تامن عشر تكريز البطاركة . تاسع عشر تكريز الاساقفه في كراسيهم . العشرين القدّيس سرجيوس . حادي وعشرين عجايب بوقير . تاني وعشرين برباره . تالت وعشرين الغطـاس . رابع وعشرين الكنوز لكيرلّص . ودلك مما اهتم بجمعه ونظمه . العبـد الحقير في الشمامسة . بكنيسة الست السيـدة مرتمريم الطاهره البتول بالمعلّقة بمصر . ابوا شاكر (1) ابن الراهب ابي الكرم . بطرس ابن المهـدّب . وهو يسأل كل من وقف عليه ان يتجاوز عنا جناه . ويطلب من الرب الاله غفران خطاياه . ليجازي كما قال في انجيله المقدس . عوض الواحد ثلثين وستّين وماه . في ملكوت السّماوات . وكان ابو شاكر نجازه في سنة تمانين وتسعمايه للشهدا الاطهار . رزقنا الله صلواتهم امين . واما نقلت هده النسخه السقيمة (2) في سنه الف وخمسمايه وتمانية عشر للشهدا (3) ١٩ شهر بشنس .
على يد الحقير اسير خطاياه مينا بالاسم راهب . بدير ابونا انطونيوس .

---

(1) Sic, *Add.* 24 050 lit ابو شاكر.

(2) *Add.* 24 050 المستقيمة.

(3) En chiffres coptes cursifs.

Traduction.

« Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, en un seul Dieu. Gloire à Dieu qui donne l'intelligence et l'enrichit, qui accorde la science à ses serviteurs, parmi ses créatures, et à ses amis ; qui répand l'esprit de sa sainteté sur ses élus et ses oints, pour sa gloire perpétuelle, gloire qui embrasse la durée des siècles, le présent et l'avenir et tout le cours des jours. A lui éternelle gratitude que ne peut exprimer ni aucune activité de l'esprit, ni aucune parole humaine.

Or donc, nous avions résolu de nous livrer à la traduction du copte en arabe, pour y puiser la lumière de notre esprit et l'intelligence des livres de notre religion. Nous avons trouvé plusieurs manuels sur ce sujet. Ils sont l'œuvre de Pères éminents ou de laïques qui rivalisaient de science avec les ecclésiastiques. C'étaient des hommes parfaits, doués de qualités supérieures, dont la conversation était au ciel. Chacun a son traité, chacun se distingue de son devancier par de nouvelles méthodes et par l'interprétation des langues étrangères. Chacun fait valoir l'excellence de ses explications et de ses modifications. A la simple lecture on les comprend, rien de curieux à commenter, rien d'insolite à mettre en lumière. Tous ces livres, nous les avons étudiés, nous les avons examinés attentivement et nous sommes arrivé à cette conclusion que l'étudiant a peu de profit à suivre leur méthode et qu'il lui est difficile de les posséder tous. En outre, qu'un savant déjà avancé aussi bien qu'un débutant vienne à être embarrassé par un mot et qu'il veuille le chercher dans leurs ouvrages, il ne saura où le prendre et il ne parviendra à le trouver qu'après en avoir parcouru toutes les pages. Ce travail ne lui semblera-t-il pas trop dur et ne laissera-t-il pas de côté et les mots et les livres ?

Nous avons donc composé ce livre en nous aidant de ces auteurs. Nous en avons appuyé et démontré toutes les assertions par les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament et par d'autres. Nous l'avons disposé par rimes et par ordre alphabétique. Chaque mot y est à sa place, non avant ; c'est là qu'il faut le chercher, là qu'on le trouvera. Il y est porté dépouillé de tous les signes qui l'affectent ; devant lui, nous avons mis la référence aux livres précités en indiquant le nom du livre et l'endroit du

mot. Nous avons placé ensuite les différentes variantes permises dans la langue. Quant aux termes qui semblent avoir été mal transcrits par les copistes, nous les avons laissés tels quels, après les avoir notés d'un trait rouge, et dans cette présente copie nous les avons marqués d'un petit cercle fait ainsi ⊙ (1), cela de peur qu'un lecteur ne vienne à les rencontrer et ne pense que le changement dans les lettres produit aussi un changement dans le sens, comme il arrive pour beaucoup de mots analogues dans la prononciation, mais bien éloignés dans l'écriture. Nous avons divisé notre travail en deux parties, la première comprend les mots dépouillés de leurs préfixes et de leurs suffixes. Ainsi il sera facile à l'étudiant et de les trouver et de les retenir. La seconde contient les mêmes mots avec la référence aux livres d'où ils sont extraits. Chaque mot est suivi des diverses constructions qu'il peut avoir avec les noms, les verbes et les particules, constructions toutes empruntées aux mêmes textes. C'est ainsi qu'apparaîtront ses différents sens et qu'on se fera une idée vraie de la langue. Si, à ce sujet, quelqu'un a des doutes cette méthode servira à les éclaircir.

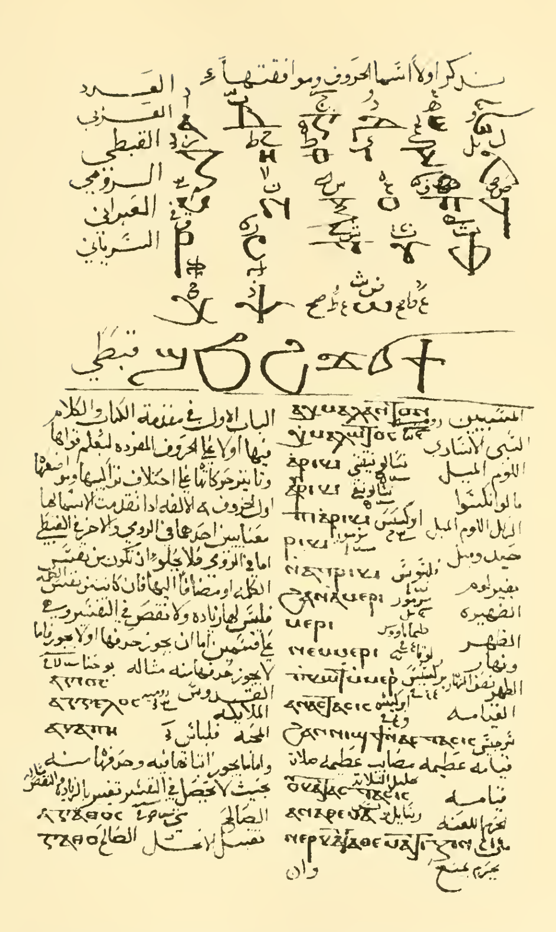
Les livres utilisés pour mon traité sont au nombre de vingt-quatre. Quiconque trouvera dans d'autres quelque mot qui ne soit pas ici et qu'il veuille l'y introduire, qu'il le mette à sa place, il en sera récompensé. Voici donc nos sources :

1. La *scala* de l'Evêque de Samannoûd ; — 2. La *scala* de l'Evêque de Saḫâ; —3. La *scala* d'Ibn Raḥâl; —4. Les Psaumes; —5. Les Epîtres de S^{t} Paul; —6. L'Epître catholique; —7. Les Actes; —8. Les quatre Evangiles; —9. L'Apocalypse; —10. Les prophéties de la Semaine sainte; —11. Les doxologies; —12. Susanne ; — 13. Nabuchodonosor et les trois enfants ; —14. Les trois Messes ; — 15. Les Heures (2) ; — 16. La Messe du Saint Chrême ; — 17. La Messe de l'huile sainte ; — 18. La Consécration des Patriarches ; — 19. La Consécration des Evêques et leur intronisation ; —20. S^{t} Sergius ;— 21. Les miracles de S^{t} Cyrus.— 22. S^{te} Barbâra ; —23. L'Epiphanie et le Baptême de Notre-Seigneur ; — 24. Le livre des trésors, par S^{t} Cyrille.

---

(1) Le signe typographique que nous employons ici correspond imparfaitement à la notation conventionnelle du manuscrit.

(2) اجبية « les Heures », pluriel arabe du mot ⲁϫⲡ « heure ». Ce mot s'emploie,



Grammaire d'Aboû Śâkir Ibn ar-Râhib, première page.

(Paris. Bibl. Nat., *Ms. Copte* 53, folio 37 verso)



Celui qui s'est occupé de réunir et de composer cela, c'est l'humble serviteur parmi les diacres de l'église de Notre-Dame, la Vierge pure, Marie, à Al-Mo'allaqa au Caire, Aboû Śâker Ibn ar-Râheb, abî'l-Moukarram Bouṭros, ibn al-Mouhaḍḍab. Il prie tous ceux qui le liront de ne pas faire attention à ses fautes et de demander au Seigneur Dieu pardon de ses péchés. Il en sera récompensé, comme a dit le Seigneur dans son saint Evangile: pour un, il recevra trente et soixante et cent, dans le royaume des cieux. Terminé, l'an 980 des Saints Martyrs. Dieu nous accorde le bénéfice de leurs prières! Cette misérable copie à été faite, l'an 1518, le 19 du mois de Bachons, par le pauvre pécheur Mina, religieux au couvent de notre père Antoine. »

b). *Grammaire copte-arabe* d'Aboû Śâker Ibn ar-Râheb.

(Immédiatement après l'introduction, vient l'alphabet reproduit ci-contre (Pl. I). Nous suivons, à partir d'ici, le manuscrit de Paris, parce qu'il semble plus complet (1). Paris. Bibl. Nat., *Ms. copt.* 53.

---

en effet, pour désigner les heures canoniques: ϯⲁϫⲡ ϣⲟⲙϯ « tierce », ϯⲁϫⲡⲥⲟⲟⲩ « sexte », etc.

(1) Le fac-similé ci-contre reproduit, avec l'alphabet, une page complète du manuscrit (fol. 37 verso). On pourra juger par là et de l'écriture et de la méthode adoptée dans la disposition des matières. Il y a double colonne : les mots coptes sont toujours à la ligne, à gauche ; leur traduction arabe, à la ligne, à droite ; entre les deux, quelquefois au-dessus du copte, se trouve la référence en chiffres coptes cursifs. Assez souvent l'explication arabe prend plusieurs lignes qui s'étendent sur toute la largeur de la colonne.

L'alphabet, comme on le voit, donne trois sortes de signes : les lettres coptes, les lettres arabes qui ont une valeur numérique, et les chiffres coptes cursifs, au nombre de 27, comprenant les unités, les dizaines, les centaines et mille. Les six dernières lettres, exclusivement égyptiennes, ne sont pas employées dans la numération.

Les chiffres coptes cursifs sont d'un usage fréquent dans les manuscrits anciens et modernes. Leur valeur est bien connue. On remarquera les deux formes correspondant à Ⲭ (600) et à Ⲯ (700), elles diffèrent sensiblement de celles que donnent les grammaires. Les nombres 900 et 1000 sont écrits deux fois, à droite et à gauche de Ⲱ.

Les lettres arabes sont disposées d'après l'ordre de leur valeur numérique et

(fol. 37 verso, col. 1) الباب الاول (1)

في مقدمه الكتاب والكلام فيها اولا على الحروف المفرده ليعلم قواها وتاثير حركاتها علي اختلاف تراكيبها ومواضعها

(Première partie)

اول الحروف ⲁ الالفه

ادا تقدمت الاسما لها معانيين احدها في الرومي والاخر في القبطي امــا في الرومي فلا يخلوْ ان تكون من نفس الكلمه او مضافًا اليها فان كانت من نفس الكلمه فليس لها زياده ولا نقص في التفسير وهي علي قسمين اما ان يجوز حدفها او لا يجوز فاما لا يجوز حدفها منه مثاله

ⲁⲅⲓⲟⲥ	يوحنا ١٥٣	القدوس
ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ	روميه ٤٨	الملايكه
ⲁⲅⲁⲡⲏ	فلباس ٧	الحبه

واما ما يجوز اتباتها فيه وحدفها منه بحيث لا يحصل في التفسير تغيير بالزياده والنقص مثاله

ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ	متى ١٩٢	الصالح
ⲅⲁⲑⲟ	تقبيل الانجيل (2)	الصالح
(col. 2) ⲁⲭⲙⲁⲗⲁⲓ̀ⲧⲟⲛ (3)	روميه ٨٦	المسبين
ⲭ̀ⲙⲁⲗⲱⲧⲟⲥ		السبي الاساري
ⲁⲣⲓⲕⲓ	تسالونيقي ٩٣	اللوم الميل
ⲁⲩⲣⲓⲕⲓ	تسالونيقي ٩٣	مالوا نكـوا
ⲡⲓⲁ̀ⲣⲓⲕⲓ	ابركسيس ٣٤٠	الزلل اللوم الميل
ⲣⲓⲕⲓ	مزمور ١٣	حيد وميل

n'offrent aucune difficulté, il suffit de constater que, pour quelques-unes, les points diacritiques ont été omis.

L'indication marginale العدد . . . العبراني السرياني signifie simplement que ces langues ont le même principe de numération par les lettres *a*, *b*, *ǵ*, *d*, etc.

(1) Pour plus de clarté, je mettrai les titres en relief ; dans le manuscrit, ils se confondent avec le texte. Je mets entre parenthèses les références que j'ai identifiées. Celles de l'auteur se rapportent aux divisions employées dans les manuscrits orientaux. — Le Ms. porte le trait usuel indiquant les abréviations ; nous ne l'avons pas reproduit.

(2) « Baiser de l'évangile », c'est probablement une prière de la Messe. Cette forme curieuse ⲅⲁⲑⲟ se trouve dans tous les manuscrits.

(3) C'est probablement l'infinitif αἰχμαλωτεῖν (Rom. 7[23]). Le suivant est αἰχμάλωτος. L'accent indique une voyelle prosthétique.

ⲛ̀ⲁⲧⲣⲓⲕⲓ (1)	فليوس ١٢	بغير لوم
ϩⲁⲛⲁ̀ⲙⲉⲣⲓ	مزمور ٣٦	الضهيره
ⲙⲉⲣⲓ	طاتاووس ١٠٥	الظهر
ⲛⲉⲙⲙⲉⲣⲓ	لوقا ٦	ونهار
ⲡⲕⲱϯ ⲙ̀ⲙⲉⲣⲓ	الظهر نصف النهار بركسيس ١١٥	
ⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ	ابركسيس ١٢٤	القيامه
ϩⲁⲛⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ (2)	سرجيس	قيامه عظيمه مصايب عظيمه
ⲟⲩⲕⲁⲧⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ (3)	صلاة حليل الثلاثه	قيامه
ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁ	رسايل بولس	الحرم اللعنه
ⲛⲉⲣⲕⲁ̀ⲧⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲓⲛ (4)	متى ٣١٥	يحرم يمنع

(f. 38 recto, col. 1)

وان كانت مضافـه فهي حرف نفي تجعل الحسن قبيحا والقبيح حسنا وتنقل الشي ضده مثاله

ⲛⲓⲁ̀ⲛⲟⲙⲟⲥ	بطرس ٢	مخالفي الناموس
ⲛⲟⲙⲟⲥ	مزمور ٩	النـاموس
ⲁ̀ⲥⲉⲃⲏⲥ		المنافق غير العابد
ⲥⲉⲃⲏⲥ (5)	طاتاووس ٥	العباده
ⲁ̀ⲇⲟⲕⲓⲙⲟⲥ	روميه ١٤	غير مجرب
ϯⲇⲟⲕⲓⲙⲏ ·	روميه ٢٢	التجربه
ϯⲁ̀ϭⲣⲏⲛ	لوقا ٢	العاقر
ϭⲣⲏⲛ (6)	لوقا ٣١٦	الحبالا (7)

واما القبطي فهي اما ان تتقدم الاسما والافعال فان تقدمت الاسما فهي على قسمين فان كانت الاسما الاعلام دلت على خبر الخبر وخبر فعل ماض مثاله

ⲉⲧⲁ̀ ⲫϯ ⲙⲉⲛⲣⲓⲧⲟⲩ	تسالونيقي ٦	الذين احبهم الله

(1) Forme régulière ⲛ̀ⲁⲧⲁⲣⲓⲕⲓ. L'auteur semble confondre les deux racines, ⲁⲣⲓⲕⲓ *blâme* et ⲣⲓⲕⲓ *incliner*, *inclination*.

(2) *Sergius* : il cite, en effet, la vie de ce saint parmi ses sources. Le mot grec ne peut être que ἔκστασις.

(3) Renvoi à une prière liturgique que je ne puis identifier.

(4) ⲛ-ⲉⲣ-ⲕⲁⲧⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲓⲛ.

(5) σέβας ou σέβησις.

(6) Le mot ϭⲣⲏⲛ n'est pas copte ; l'auteur a dû croire que l'adjectif simple ⲁⲧϭⲣⲏⲛ (Luc 23[29]) *stérile* était composé de ⲁⲧ privatif et de ϭⲣⲏⲛ.

(7) حبالى.

ⲁ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙⲉⲥⲧⲱⲟⲩ	لوقا ٢٤٩	العالم ابغضهم
ⲁ̀ ⲡⲓⲥⲛⲟⲩ ϧⲱⲛⲧ	يعقوب ٤٦ يوحنا ٢٤٠	الزمان قرب
ⲁ ⲡⲓⲕⲁϩⲓ ⲣⲱⲧ		الارض انبتت
ⲁ ⲛⲟⲩϩⲏⲧ ⲙ̀ⲕⲁϩ ⲉⲙⲁϣⲱ	متى ٢٩٦	قلبهم حزن جدًا
ⲁ̀ ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ϧⲟⲑⲃⲉϥ	مرجيس	اليهود قتلوه
ⲁ̀ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲥⲁϫⲓ		الرجل تكلم
ⲁ̀ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲥⲁϫⲓ		الرجال تكلموا
ⲁ ϯⲥ̀ϩⲓⲙⲓ ⲥⲁϫⲓ		المرأه تكلمت

وان تقدمت اسا الافعال وتسمى المصادر ابطلت قوتها وصارت لها نافية سالبه وتفعل فعلها الي ضـده مثاله

ⲕⲁⲕⲓⲁ̀	بطرس ١٣	الظلم الشر الغش
ⲁⲕⲁⲕⲓⲁ̀		العدل غير الظالم عدم الشر
ⲛⲓⲁⲧⲕⲁⲕⲓⲁ̀	روميه ٨٧	الغير مظلمين

(col. 2)

وان تقدمت الفعل تبعها احـد الحروف ضمير الفاعل والمفعول وهي ثمانية علامات

ⲓ. ⲛ. ϥ. ⲕ. ⲥ. ⲣⲉ. ⲩ. ⲣⲉⲩⲉⲛ — قرنتيه ٤٢

جعلت الفعل ماضيًا ابدًا واستدعت خبر الفاعل والمفعول مثاله

ⲁⲓⲛⲟϩⲉⲙ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲛⲉϥϫⲓϫ	ابركسيس ٢٣٠	خلصت من يديه
ⲛⲁⲛⲥⲁϫⲓ (1) ⲛⲉⲙ ⲛⲓϩⲓⲟⲙⲓ		تكلمنا مع النسوه
ⲁϥⲥⲁϫⲓ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ		تكلم الرجل
ⲁϥϫⲓⲙⲓ	مزمور ١٣	وجد
ⲁⲕϩⲉⲙⲥⲓ	مزمور ٩	جلست
ⲁⲥϫⲓⲙⲓ ⲛ̀ϫⲉ ϯⲥϩⲓⲙⲓ		وجدت الامراه
ⲁⲥⲙⲓⲥⲓ ⲛ̀ⲟⲩϣⲏⲣⲓ	لوقا ٤	ولدت ابنًا
ⲁⲣⲉⲙⲓⲥⲓ ⲛⲁⲛ ⲛ̀ⲉⲙⲙⲁⲛⲟⲩⲏⲗ		ولدتي لنا عمانويل
ⲁⲩⲛⲁⲩ	مزمور ٣٤	نظروا
ⲓⲙⲏϯ ϩⲓⲕⲏ (2)ⲁⲣⲉⲧⲉⲛⲛⲁϩϯ	قرنتيه ٧٤	والا فباطل امنتم

وادا دخلت علي اسم بعد احد حروف التعريف وهم ثلاث علامات وهم هدا الثلاثه المـذكر المفرد: ⲡ : ⲧ : ⲛ اضافت دلك الاسم الي نفس المتكلم مثاله

ⲡⲁⲥⲁϫⲓ	يوحنا ٧٩	كلمتي كلامي
ⲡⲁⲙⲱⲓⲧ	مزمور ١٣٨	طريقي سبيلي

(1) L'auteur confond ici l'imparfait avec le parfait ; ⲛⲁⲛⲥⲁϫⲓ *nous parlions*, il faudrait ⲁⲛⲥⲁϫⲓ *nous avons parlé*.

(2) Εἰ μή τι εἰκῇ.

وفي المونث المفرد مثاله

ⲧⲁⲛ̀ⲧⲟⲗⲏ (1) — وصيتي يوحنا ١٣٥

ⲧⲁⲉ̀ⲡⲓⲑⲩⲙⲓⲁ̀ — شهوتي مزمور ١١٠

وفي جمع المذكر والمونث مثاله

ⲛⲁⲥ̀ⲛⲏⲟⲩ — أخوتي روميه ٤٨

ⲛⲁⲥⲩⲅⲅⲉⲛⲏⲥ — اقاربي انسباي روميه ٤٨

(fol. 38 verso, col. 1)

حرف الكمه ٣

اذا اجتمعت كلمتين ابدل الاولي بالاي e

حرف الاي

اذا كانت منقوطه فهي من حروف الجر والنصب والعطف ولام الضافه حروف الجر مثاله

ϣⲱⲡⲓ ⲉⲕⲕⲁϯ ⲉⲡⲉⲕⲁⲛⲧⲓⲇⲓⲕⲟⲥ (Mt. 5^{25}) ٣٦ كن متفقا من خصمك متى

ⲙⲏϯⲯⲩⲭⲏ ⲟⲩⲟⲧ ⲁⲛ ⲉ̀ϯϧⲣⲉ (Mt. 6^{25}) ٣٩ افضل من الماكل متى

والي ٢٠٦ ١٢٨ ١١٦ ١٠٤ ٩٥ ٩٣ ٩٠

ⲟⲩⲟϩ ⲉ̀ⲧⲁϥϫⲟⲩϣⲧ ⲉ̀ⲛⲏ ⲉⲧϩⲉⲙⲥⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥⲕⲱϯ — ولما نظر الي

الجلوس حوله مرقس ٣٥ ١٣٩

ⲁⲥϣⲉ ⲛⲁⲥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲓⲏⲥ ⲉ̀ⲡⲓⲓⲁⲛⲧⲱⲟⲩ (2) ⲉ̀ ⲟⲩⲃⲁⲕⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲓⲟⲩⲇⲁ

ومضت متسرعه نحو الجبل الي مدينت يهودا (Luc 1^{39})

وفي e عبرانين ١٠٠ ١٢٢ ١٢ (3) ١٠٧

ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲑⲟϥ ϩⲱϥ ⲁϥⲉⲣϣⲫⲏⲣ ⲉ̀ⲛⲁⲓ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲣⲏϯ

وهو ايضا اشترك في هولا هكذا ٣٦ (Hébr. 2^{14})

ⲁⲗⲗⲁ ⲉ̀ⲧⲁϥⲓ̀ ⲉ̀ⲣⲱⲙⲏ ⲁϥⲓⲏⲥ ⲉ̀ ⲕⲱϯ ⲛ̀ⲥⲱⲓ

بل لما جاء الى روميه اسرع في طلبي طاتاووس ٣ (Tim. 1^{17}) ١١٤

حتي e ابركسيس ١٣٢

ⲁⲛⲟⲕ ⲛⲓⲙ ⲇⲉ ⲉ̀ⲧⲁϩⲛⲟ — فمن انا حتي امنع

وعلي ē متى ٦ (Mt. 2^{18})

ⲣⲁⲭⲏⲗ ⲉⲥⲣⲓⲙⲓ ⲛ̀ⲛⲉⲥϣⲏⲣⲓ — راحيل تبكي علي بنيها

١١٨ ٣٥ ٣٢ ٢٠٧ ١٣٥

---

(1) Ἐντολή.

(2) Forme régulière ⲛⲓⲁⲛⲧⲱⲟⲩ.

(3) Sur le manuscrit, le premier chiffre à gauche est 7, le second 100. Je suppose que c'est une faute.

ⲛⲓⲙⲓⲥⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲁ̀ϫⲱ ⲛⲓⲙ ⲁϥⲧⲁⲙⲉⲑⲏⲛⲟⲩ ⲉ̀ⲫⲱϯ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲁ-
ⲧϩⲏ ⲙ̀ⲡⲓ (col. 2) ϫⲱⲛⲧ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ

يا اولاد الافاعي من دلكم علي الهرب من الغضب الاتي   لوقا ٨ (Luc 3^{7})

من e   (Mt. 11^{25}) متى ١١٠ ٧ ٥٢ ١٤٧ ١٥٠ ٣٩٦

(ϯ)ⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲁⲕ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲫⲓⲱⲧ ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲛ̀ⲧⲫⲉ ⲛⲉⲙ ⲡⲕⲁϩⲓ ϫⲉ ⲁⲕ-
ϩⲉⲡ ⲛⲁⲓ ⲉ̀ ϩⲁⲛⲥⲁⲃⲉⲩ

اعترف لك ايها الرب رب السما والارض لانك اخفيت هدا عن الحكماء   ١٣٣

ϫⲉ ϯϣⲉⲛⲑⲏⲛⲟⲩ ϩⲱ ⲉ̀ⲟⲩⲥⲁϫⲓ   انا اسالكم عن كلمه   لوقا ١٤٠

ϣⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲛⲉⲧⲉⲛϩⲩⲅⲟⲙⲉⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ   (Hébr. 13^{24})

اسالوا جميع مدبريكم   عبرانيين ٦٠

والبا e   (Mt. 9^{4}) متى ٧٠

ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲉⲑⲃⲉ ⲟⲩ ⲧⲉⲧⲉⲛⲙⲟⲕⲙⲉⲕ ⲉ̀ϩⲁⲛⲡⲉⲧϩⲱⲟⲩ ϧⲉⲛ
ⲛⲉⲧⲉⲛϩⲏⲧ   قال لمادا تفتكرون بالشر في قلوبكم ١٣٥ ١٧٣ ١٠٢ ١٠٠ ٩٠ ٩

ⲉ̀ⲛⲁⲣⲉ ⲡⲉⲧⲉⲛⲛⲁϩϯ ⲅⲁⲣ ⲉ̀ⲙⲱ̀ⲩⲥⲏⲥ ⲛⲁⲣⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲛⲁϩϯ ⲉ̀-
ⲣⲟⲓ ϩⲱ̀ ⲡⲉ   فلو كنتم امنتم بموسي امنتم بي ايضا   يوحنا ٤٥ (Jean 5^{45})

اللام e   (Mt. 12^{42}) متي ١٢٨ ٨٩ ١٢٠

ϯⲟⲩⲣⲱ ⲛ̀ⲧⲉ ⲥⲁⲣⲏⲥ ⲁⲥⲓ̀ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲛⲉⲁⲧ ⲙ̀ⲡⲕⲁϩⲓ ⲉ̀ⲥⲱⲧⲉⲙ
ⲉ̀ϯⲥⲟⲫⲓ̀ⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ

ملكت اليمن اتت من اقصى الارض لتسمع من حكمت سليمان   ١٣٦ (fol. 39 recto, col. 1)

ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ ⲁⲓⲓ̀ ⲉ̀ϯⲱⲙⲥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲱⲟⲩ   من اجل هدا اتيت انا لاعمد بالما

الحروف التي تنصب ان ولن وكي وادا وان

ϫⲉ ̀ⲫⲣⲉϥϯⲥ̀ⲃⲱ ⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣ ⲉ̀ⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲟⲩⲙⲏⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲟⲧⲕ

يا معلم نريد ان نراء اية منك   يوحنا ١٤ (Mt. 12^{38})

ⲟⲩⲟϩ ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲁⲉⲣⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉⲥⲑⲉ ⲛ̀ⲟⲩⲁⲓ ⲛ̀ⲛⲁⲓⲕⲟⲩϫⲓ ⲉⲑ-
ⲛⲁϩϯ ⲛⲁⲛⲉⲥ ⲛⲁϥ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲉ̀ⲉϣ ⲟⲩⲱ̀ⲛⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲩⲗⲱⲛ ⲛ̀ϧⲏⲧϥ

ومن مشكك احد هولاي الصغار المومنين فخيرًا له ان يعاق حجر الرحا في عنقه مرقس ٩٩ (Mc. 9^{41})

انما e   (Hébr. 8^{3}) العبرانيين ٢٥

ⲁⲣⲭⲏⲉ̀ⲣⲉⲩⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉ̀ϣⲁⲩⲭⲁϥ ⲉⲑⲣⲉϥⲉⲛⲧⲁⲓⲟ̀ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ

لان كل رئيس كهنة انما يوضع ليقدم القرابين

انه e   لوقا ٢٣٦

ϫⲉ ⲙ̀ⲡⲟⲩⲛⲁϩϯ ⲉ̀ⲛⲏ ⲉ̀ⲧⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲣⲟϥ ⲉ̀ⲁϥⲧⲱⲛϥ

لانهم لم يومنوا بالدى راوه انه قام   (Mc. 16^{14})

بطرس ٥٤ ادا e

ѐⲁⲣⲉⲧⲉⲛϣⲉⲛ ⲙ̀ⲕⲁϩ ѐⲛⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ (1) ادا ما حزنتم قليلا

ⲉⲁϥⲕⲱⲣϥ ⲙⲉⲛ ⲙ̀ⲫⲙⲟⲩ (2 Tim. 1[10]) ٢٠ طماتاوس ١٤ ادا بطل الموت

اد e

ѐⲁϥⲉⲣⲡⲁⲣⲁⲃⲟⲩⲗⲟⲩⲧⲉⲩⲥⲑⲉ (2) ⲛ̀ⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ

(col. 2) (Phil. 2[30]) اد استهان بنفسه

ѐⲁϥⲁⲓⲧⲟⲩ ⲛ̀ϩⲓⲣⲏⲛⲏ ѐⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲓѐⲥⲛⲟϥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉϥⲥⲧⲁⲩ-ⲣⲟⲥ (3) (Colos. 1[20]) اد قد جعلهم مصطلحين بدم صليبه

ⲫⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲁϥⲁⲓϥ ѐⲁϥⲉⲛϥ ѐⲛϣⲱⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲥⲟⲛ

(Hébr. 7[27]) العبرانيين ٢٣ لان هذا قد فعله اد رفع نفسه مره

ѐⲁϥⲉⲣϩⲏⲧⲥ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲡⲓⲱⲙⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲓⲱⲁ

(Act. 1[22]) ابركسيس ٦ اد ابتدي من معموديه يوحنا

ѐⲁϥⲧⲟⲩⲛⲟⲥϥ ѐⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲏ ⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ

(Act. 13[30]) ابركسيس ٣٣٥ اد اقامه من بين الاموات

(Hébr. 6[10]) العبرانيين ١٧ اد قد ⲉⲁ

ѐⲁⲧⲉⲧⲉⲛϣⲉⲙϣⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲁⲅⲓⲟⲥ اد قد خدمتم الاطهار

(Mt. 10[17]) متى ١٩٣ مادا e

ϫⲉ ⲫⲣⲉϥϯѐⲃⲱ ⲛ̀ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲟⲩ ⲡⲉ ѐϯⲛⲁⲁⲓϥ (4) يا معلم صالح مادا اعمل

ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ѐϯⲥⲱⲧⲉⲙ ϯϯϩⲁⲡ (Joh. 5[30]) يوحنا ٤٢ مثلما اسمع ادين

ⲉⲛⲧⲱⲃϩ ѐⲁⲛⲥⲱⲧⲉⲙ ѐⲛⲉⲧⲉⲛⲛⲁϩϯ ونصلي لما سمعنا بامانتكم

(Col. 1[3]) قولصايص ١

ϧⲉⲛ ⲥⲱⲙⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲥⲱⲧⲉⲙ ѐⲛⲁϥϣⲟⲡ ⲛ̀ϧⲣⲏⲓ ⲛ̀ϧⲏⲧⲟⲩ

(Petr. 2[8]) بطرس ١٥ لانه كان ينظر ويسمع لما كان بينهم

(Luc 1[22]) لوقا ١٤٢ حروف العطف e الواو

ѐⲉⲣⲫⲙⲉⲩⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥⲛⲁⲓ ١١٥ ٤٠٣ ودكر رحمته

ѐⲁⲥϫⲟⲥ ⲛⲁⲥ ϫⲉ ϥ̀ⲧⲁⲓ ⲛ- (f. 39 verso, col. 1) -ϫⲉ ⲡⲓⲣⲉϥϯѐⲃⲱ ⲟⲩⲟϩ ϥⲙⲟⲩϯ ѐⲣⲟ (Joh. 11[28]) فقالت لها ان المعلم هو هنا وهو يدعوك يوحنا ٩٤

---

(1) Il faut ⲛ̀ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ *un peu.*

(2) Παραβολεύτεσθαι.

(3) ⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ écrit avec la sigle ordinaire.

(4) ⲉ n'est pas interrogatif ; dans l'exemple cité, c'est ⲟⲩ ⲡⲉ *quid est* qui signifie ماذا ; ⲉ est le relatif.

ⲉ̀ⲁⲩϩⲓⲱⲛ ⲉ̀ⲣⲱⲟⲩ (Mc. 15[24]) مرقس ٢٢٢ واقترعوا عليهم

(1 Petr. 2[1]) بطرس ١٣ ⲉ الفا

ⲉ̀ⲁⲣⲉⲧⲉⲛⲭⲱ ⲉ̀ϧⲣⲏⲓ ⲙ̀ⲕⲁⲕⲓⲁ̀ ⲛⲓⲃⲉⲛ فاتركوا عنكم كل شر

(Mt. 20[23]) متى ٢٠٢ ⲉ واما

ⲉ̀ϩⲉⲙⲥⲓ ⲇⲉ ⲥⲁⲧⲁⲟⲩⲓⲛⲁⲙ ⲉ̀ⲧⲁⲭⲁϭⲏ ⲉ̀ⲁ̀ⲣⲉ ⲛ̀ϣϣⲏⲛ ⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ

(Mt. 12[33]) متى ١٢٤ امـا جلوسكم عن يميني وشمالي اما ان تصيروا الشجره الصالحه

ϩⲏⲡⲡⲉ ⲛⲁⲩⲱ̀ⲗⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲁⲓ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲉ̀ⲁϥⲙⲟⲩ (مات) والمحمول وحيد قد ماة

(Luc. 7[12]) لوقا ٢٧

ⲁⲩϫⲓⲙⲓ ⲇⲉ ⲙ̀ⲡⲓⲱ̀ⲛⲓ ⲉ̀ⲁⲩⲥⲕⲉⲣⲕⲱⲣϥ فوجدوا الحجر قـد دحرج

(Mc. 16[4])

ⲟⲩⲟϩ ⲁⲥⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲡⲓⲱ̀ⲛⲓ ⲉ̀ⲁⲩⲟⲗϥ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϩⲓⲣⲱϥ ⲙ̀ⲡⲓⲙ̀ϩⲁⲩ

(Joh. 20[1]) فراة (رأت) الحجر قد دحرج عن باب القبر

ⲁⲣⲭⲏⲉ̀ⲣⲉⲩⲥ ⲉ̀ⲁϥⲥⲉⲛ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̀ رئيس كهنه قد علاء على السموات

(Hebr. 11[24])

وادا كانت غير منقوطه فهي تدل على الافعال الحاله والمستقبله فيكون منها حرفين وبينها احـد حروف الضماير الثانيه (1)

ⲉⲛⲉⲁⲣⲯⲁⲗⲓⲛ (ⲉⲣⲯⲁⲗⲓⲛ)	مزمور ١١٥	نرتل
ⲉⲓⲉ ⲉⲙⲓ	قرنتيه ٢٢	علم استعلم
ⲉⲓⲉ ⲛⲁⲩ	مزمور ٢٦	انظر انا واري
ⲉⲓⲉ ⲁⲣⲯⲁⲗⲓⲛ	مزمور ٢٦	ارتل

(col. 2)

ⲉⲓⲉ ⲛⲟϩⲉⲙ	اخلص
ⲉⲓⲉ ϩⲟⲛϩⲉⲛ	امرُ

واما في الحال فتكون حرف واحد وبعدها احد حروف الضمير مثاله مرجسيس

ⲉⲛⲉⲣⲯⲁⲗⲓⲛ		نرتل
ⲉⲓⲉⲙⲓ	بطرس ٧	عالم انا
ⲉⲓⲛⲁⲩ	مزمور ٦٦	ناظر انا
ⲉⲓϩⲟⲛϩⲉⲛ	قرنتيه ٥٠	انا مامر
ⲉⲓϣⲧⲉ(ⲣ)ⲑⲱⲣ	ابركسيس ١٤٠	انا مترعج

(1) C'est le futur énergique ; malgré ce que dit l'auteur, le second ⲉ est généralement accentué dans les manuscrits.

ⲉⲓϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ | ابركسيس ١٥٠ | انا قـايل
ⲉⲓⲱⲥϧ | لوقا ٢٢٩ | انا حاصد

كل ذلك على اضمار الان في الوقت الحاضر وفي الاسما المضمره والمبهمـه وهي من والذي والذين التي متاله متى ٢٠٢ ٢٤٠ ٣٥٣

ⲟⲩⲟϩ ϧⲉⲛ ⲡ̀ϣⲓ ⲉ̀ⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁϣⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ (Mt. 7²)　وبالكيل الذي تكيلون

ان ⲉ　لوقا ٣٣٩　(Mc. 10³⁸)

ⲟⲩⲟⲛ ϣϫⲟⲙ ⲙ̀ⲙⲱⲧⲉⲛ ⲉ̀ⲥⲉ ⲡⲓⲁⲫⲟⲧ ⲛ̀ϯⲥⲱ ⲙ̀ⲙⲟϥ

اتقدران ان تشربا الكاس الذي اشربه

ⲡⲓϯⲙⲓ ⲉ̀ⲛⲁⲣⲉ ⲇⲁⲇ ⲭⲏ ⲙ̀ⲙⲁⲩ　القريه التى فيها داود

العبرانيين ٢٣ ٢٥٤ ٢٧　ابركسيس　وتسالونيقي　وطاطاووس

حروف السده ⲛ : ⲑⲁ : ⲑ

تعطف الاسم علي الاسم والفعل علي الفعل

حروف اليوطه ⲓ

تدل بمفردها علي الاتيان والمجي والحضور متاله جاء حاضر اتاء ياتوا

ϫⲉ ⲁⲣⲉ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲓ̀ ⲉ̀ϫⲉⲛ ⲧⲁⲓⲅⲉⲛⲉⲁ̀　ان هذا كله ياتي علي هذا الجيل

(Mt. 23³⁶)

(fol. 40 recto, col. 1)

ⲑ̀ⲙⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲁϭⲥ ⲓ ϩⲁⲣⲟⲓ (Luc. 1⁴³)　ام ربي تاتي اليّ

ⲛ̀ⲧⲉ ⲛ̀ϣⲧⲉⲙⲓ̀ ⲉⲙⲛⲁⲓ ⲉ̀ⲙⲉϩ ⲙⲱⲟⲩ　كي لاتي الي هاهنا واستقي ماء

(Joh. 4¹⁵)

ⲓⲏⲥ ⲛ̀ⲧⲟⲧⲕ ⲉ̀ⲓ̀ ϩⲁⲣⲟⲓ (2 Tim. 4⁸)　اسرع بالمجي اليّ

ϩⲓⲛⲁ ϫⲉ ⲛ̀ⲛⲉ ϩⲗⲓ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉ̀ⲧⲁⲣⲉⲧⲉⲛϫⲟⲩⲧⲟⲩ (ϫⲟⲧⲟⲩ) ⲓ̀ ⲉ̀ϩ-ⲣⲏⲓ ⲉ̀ϫⲱⲓ (Act. 8²⁴)　لكيلا شي من الذي قلتموه ياتي عليّ

فان دخل عليها حرف الضماير الفاعل والمفعول المـذكر والمونث المفرد والجمع الحاضر والغايب الماضي والمستقبل وفعل الامر تركب فعلها منها ومنهم وقد ورد من ذلك كثيرًا تحت اسمها في باب الاسما المقفـاه ما يغني عن الوقوف عليه عن تكريره واعادته وسنذكر منه يسيرًا متاله

تداكية يوم الثلاة

ⲓ ⲉϫⲱ | حَل عَليك
ⲓ̀ ϩⲁⲣⲟⲓ | ياتوا اليّ
ⲓ̀ ϩⲁⲣⲱⲧⲉⲛ (1) | ياتوا اليكم

(1) Dans ces trois exemples, le sujet du verbe copte ⲓ n'est pas exprimé.

ⲙⲁⲣⲉⲛⲓ̀ — فلناتي
ⲙⲁⲣⲉⲥⲓ̀ — فلتاتي
ⲙⲁⲣⲉϥⲓ̀ — فلياتي
ⲙⲁⲣⲉϥⲓ̀ ⲛ̀ⲑⲟϥ — فلياتي هو
ⲙⲁⲣⲟⲩⲓ̀ ⲛ̀ⲑⲱⲟⲩ — فلياتوا هم
ϥ̀ⲛⲁⲓ̀ — ياتي — ϥ̀ⲛⲁⲓ̀ ⲁⲛ — لم ياتي
ⲉⲑⲛⲁⲓ (1) — ياتي ياتون
ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲁⲓ̀ — الاتي
ⲫⲏ ⲉ̀ⲧⲁϥⲓ̀ — الدي اتا
ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲁⲓ̀ ϩⲁⲣⲟⲓ — الدي ياتي اليّ
ⲛⲏ ⲉ̀ⲧⲁⲩⲓ̀ (2) — الدين ياتوا

(col. 2)

ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲓ̀ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ϥⲛⲏⲟⲩ — الدى اتا وايضا ياتي
ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲓ̀ ⲉ̀ϧⲣⲏⲓ — تداكية الاتين ٦ — النازل
ⲑⲏ ⲉⲑⲛⲁⲓ̀ — الاتيه

فاما الضروف المكانيه عليها وعلي كثيرًا من الافعال ايضا وهي

ⲉ̀ⲃⲟⲗ	الخروج	ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ	الدخول
ⲉ̀ⲡⲉⲥⲏⲧ	النازل اسفل	ⲉ̀ⲡ̀ϣⲱⲓ	الصاعد فوق
ⲉ̀ϧ̀ⲣⲏⲓ	الساقط تحت	ⲉ̀ϩ̀ⲣⲏⲓ	المرتفع فوق العالي
ⲧ̀ϩⲏ	مزمور ٩ قدام	ϩⲓⲫⲟⲩⲉⲓ	خلف من بعيد
ϩⲓⲧϩⲏ ⲙ̀ⲙⲟϥ	قدامه	ⲉ̀ⲫⲁϩⲟⲩ	الي خلف
ⲉⲑⲙⲟϣⲓⲉⲧϩⲏ	يتقدم	ⲉⲧϩⲏ ⲙⲉⲛ ⲙ̀ⲙⲟϥ	مقدمه
ⲁϥϩⲓⲧⲟⲩ ⲉ̀ⲫⲁϩⲟⲩ			ردم الي خلف
ϧⲁⲧϩⲏ	من قدام	ϧⲁⲣⲁⲧϥ (3)	قدام
ϧⲁϫⲱⲥ	اماما	ϧⲁϫⲱⲕ	امامك قدامك
ϩⲏ (4)	قدام	ϩⲓ	قدام
ϧⲁⲧϩⲏ	قدام	ⲥⲁⲙⲉⲛϩⲏ	ورا خلف

(1) C'est le relatif.

(2) C'est le parfait الدين اتوا .

(3) A la 3ᵉ pers. du masc. sing. ; *item,* huit lignes plus bas.

(4) ϩⲏ est un subs. fém. qui signifie proprement *la face,* mais qui ne s'emploie

ⲛ̀ⲡⲣⲟⲥⲧⲟⲛ (1) عند | ⲟⲩⲃⲉ عند ϩⲁ عند

(fol. 40 verso, col. 1)

ϩⲓ عند | ϩⲓⲣⲉⲛ عند

ⲛ̀ϫⲓⲛ (2) عند | ϧⲁⲧⲉⲛ عند

ϧⲁⲣⲱⲟⲩ (3) عند | ϧⲁⲣⲁⲧϥ عند

ⲁϥϧⲁⲧⲉⲛ (4) عند ومن عند | ϧⲁ تحت

ⲉ (5) الي | ⲓ̀ ⲉ̀ⲃⲟⲗ خرج

ⲉ̀ϣⲱⲛ ⲁⲣⲉ ϣⲁⲛ ⲡⲓⲡⲛⲁ ⲛ̀ⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲓ̀ ⲉ̀ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ (Mt. 12[43]) اذا ما الروح النجس خرج من الانسان

ⲓ̀ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ادخل

ϫⲉ ⲉⲙⲟⲕϩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲟⲩⲣⲁⲙⲁⲟ̀ ⲓ̀ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲉ̀ϯⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̀ (Mt. 19[23]) يعسر علي الغني الدخول الي ملكوت السموات

ⲓ̀ ⲉ̀ⲡⲉⲥⲏⲧ نزل

ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉϥⲑⲣⲉ ⲟⲩⲭⲣⲱⲙ ⲓ̀ ⲉ̀ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉ̀ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲧ̀ⲫⲉ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡ̀ⲕⲁϩⲓ (Apoc. 13[13]) كي يجعل نار ينزل من السما علي الارض

ⲓ̀ ⲉ̀ⲡϣⲱⲓ صعد

ⲙⲁⲣⲉ ⲧⲉⲛⲡ̀ⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ ⲓ̀ ⲉ̀ⲡ̀ϣⲱⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲙ̀ⲑⲟ ⲉ̀ϩⲣⲏⲓ (6) فلتكن صلواتنا يا سيدنا تصعد امامك

ⲁ̀ ⲡ̀ϫⲱⲛⲧ ⲙ̀ⲫϯ ⲓ̀ ⲉ̀ϩⲣⲏⲓ ⲉ̀ϫⲱⲟⲩ (1 Tim. 3[16]) اذ غضب الله حل عليهم نزل عليهم

ⲓ̀ ⲉ̀ϧⲣⲏⲓ نزل خر هبط

(col. 2) ⲫⲏ ⲉ̀ⲧⲁϥⲓ̀ ⲉ̀ϧ̀ⲣⲏⲓ النازل

ϩⲓⲧ̀ϩⲏ تقدم

ⲉ̀ϩⲓ ⲫⲟⲩⲉⲓ تخلف تاخر

---

que dans les locutions prépositives ou adverbiales ; ϩⲓ (même ligne) est une prép. signifiant *sur*, *avec*, *devant*, *en*.

(1) Πρὸς τόν.

(2) ⲡϫⲓⲛ est le préfixe du substantif verbal.

(3) A la 3ᵉ pers. du pluriel.

(4) A la 3ᵉ pers. du masc. sing. *il est* (ou *il a été*) *près de*.

(5) ⲉ est la prép. qui indique *le mouvement vers*.

(6) On a changé après coup ⲙⲁⲣⲉ ⲧⲉⲛ ⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ *que notre prière*

ⲉ̀ⲧⲁⲥⲓ̀ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϩⲓⲫⲁϩⲟⲩ — اتت من وراء
ⲁⲥⲓ̀ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲥⲁⲫⲁϩⲟⲩ ⲙ̀ⲙⲟϥ — اتت من ورايه

حرف الي ⲙ

الي ادا كانت منقوطه فهي من حروف الجر والعطف وتجري في النفي مجرى ⲛ المنقوطه وفهاها كفعلها غير ان الي تفعل في المفرد والتي تفعل في الجمع ونقتع في الي بما ندكره في التي وايضا فهي تعرف لاسما النكره وادا تقدمت الاسم دلت علي انه الفاعل والمشار اليه

بيان دلك حروف الجر من يوحنا ٦٨ (Joh. 6[52])

ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲁⲟⲩⲱⲙ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲱⲓⲕ ⲉϥⲉ̀ⲱⲛϧ ϣⲁ ⲉ̀ⲛⲉϩ

من ياكل من هدا الخبز يعيش الي الابد

ⲧⲉⲛⲧⲱⲃϩ ⲇⲉ ⲙ̀ⲫϯ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲧⲉⲛϣ̀ⲧⲉⲙⲉⲣϩ̀ⲗⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲧϩⲱⲟⲩ (2 Cor. 13[7]) ٢ قرنتيه ٤٩ ونحن نطلب من الله ان لا تعملوا شي من الشر

ϥⲟⲩⲏⲟⲩ ⲁⲛ : ⲙ̀ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲛ

(Act. 17[27]) ابركسيس ٢٤٠ ليس بعيد من واحد واحد منا

ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲁⲛⲧⲓⲇⲓⲕⲟⲥ ⲧⲏⲓⲕ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓ- (fol. 41 recto, col. 1) ⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲧⲏⲓⲕ ⲙ̀ⲡⲓϩⲩⲡⲉⲣⲉⲧⲏⲥ

(Mt. 5[25]) متى ٧٣ ليلا يسلمك الخصم الي الحاكم والحاكم يسلمك الي المستخرج

ⲡⲓⲑⲙⲏⲓ ⲇⲉ ⲉ̀ϫⲉⲛ ⲛⲓⲟ̀ϫⲓ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉϥⲉⲛⲧⲉⲛ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲙ̀ⲫϯ

(1 Petr. 3[18]) بطرس ٣٦ البسار عن الاثمه ليقربنا لله

ⲟⲩⲟϩ ⲧⲱⲃϩ ⲙ̀ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲁ̀ⲣⲏⲟⲩ ⲥⲉⲛⲁⲭⲁ ⲡⲁⲓⲙⲉⲩⲓ̀ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉⲕϩⲏⲧ ⲛⲁⲕ ⲉ̀ⲃⲟⲗ (Act. 8[22]) ابركسيس اطلب الى الرب لعل يغفر لك فكرك

ⲁϥⲥⲉⲙⲛⲏⲧⲥ ⲇⲉ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲉⲣⲅⲁⲧⲏⲥ ⲉ̀ϯ ⲛⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲟⲩⲥⲁⲑⲉⲣⲓ ⲉ̀ⲫⲟⲩⲁⲓ (Mt. 20[2]) فشارط الفعله ان يعطيهم في اليوم دينار لكل واحد

ⲁⲣⲓⲁ̀ⲅⲱⲛⲓⲍⲉⲥⲑⲉ ⲙ̀ⲡⲓⲁ̀ⲅⲱⲛ ⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫⲛⲁϩϯ

(1 Tim. 6[12]) طاتاووس جاهدوا في جهاد الامانه الصالح

ⲉⲩⲟⲓ ⲛ̀ⲁ̀ⲇⲟⲕⲓⲙⲟⲥ ⲙ̀ⲡⲕⲱϯ ⲙ̀ⲡⲓⲛⲁϩϯ غير ممتحنين في طلب الايمان

(2 Tim. 3[8]) طاتاووس ١٥

ϣⲁⲛ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲕⲉⲣⲁⲙⲉⲩⲥ ⲙ̀ⲡⲉⲣϣⲓϣⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥⲟ̀ⲙⲓ

(Rom. 9[21]) روميه ٥٠ او ليس للقرموطي سلطان علي طينه

(*ô notre Maître, monte en la présence*) en ⲙⲁⲣⲉⲧⲉⲛⲉⲣⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ qui n'a plus de sens.

(col. 2)

ⲟⲩϩⲟϯ ϫⲉ ⲛⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲙ̀ⲯⲩⲭⲏ ⲛⲓⲃⲉⲛ

(Act. 2[43]) ابركسيس ١٨ وكانت المخافه علي كل نفس

ⲁⲅⲣⲓⲡⲡⲁⲥ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛⲉⲙ ⲃⲉⲣⲛⲓⲕⲏ ⲁⲩⲉⲣⲕⲁⲧⲁⲛⲧⲁⲛ ⲉ ⲕⲉ-
ⲥⲁⲣⲓ̀ⲁ ⲁⲩⲉⲣⲁⲥⲡⲁⲍⲉⲥⲑⲉ ⲙ̀ⲫⲏⲧⲟⲥ

(Act. 25[13]) ابركسيس ١٢٠ اغرباس الملك وبرنيقي قدما الي قيساريه وسلما علي فيطس

ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲥⲁϭⲓ (1) ⲙ̀ⲡⲉⲙⲡϣⲓϣ ⲙ̀ⲡⲥⲛⲟϥ ⲛ̀ⲛⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲉ̀-
ⲧⲁⲩⲫⲱⲛϥ ⲉ̀ⲃⲟⲗ (Luc. 11[50]) لوقا ١٤١ لكي تنقم (2) عن دم الانبيا المسفوك

ϫⲉ ⲫⲁⲓ ⲑⲱⲧ ⲙ̀ⲡ̀ϩⲏⲧ ⲛ̀ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉ̀ⲉⲣⲥⲉⲃⲉⲥⲑⲉ ⲙ̀ⲫϯ ⲥⲁ-
ⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲡⲓⲛⲟⲙⲟⲥ ٢٦٤ هدا يقنع الناس ان يعبدوا الله خارجا عن الناموس ابركسيس

(Act. 18[13])

ⲁⲩⲥⲕⲉⲣⲕⲱⲣϥ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲡⲓⲙ̀ϩⲁⲩ (Luc 24[2]) لوقا ٣٣٥ دحرج عن القبر

ⲟⲩⲟϩ ⲉϥϩⲓⲱⲓϣ ⲙ̀ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ

(Mt. 4[23]) متى ٢٣ ويبشر بانجيل الملكوت

ⲉ̀ϣⲱⲡ ⲁⲛϣⲁⲛ̀ⲙⲟⲛⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲟⲩⲱⲛϩ ⲉ̀ⲃⲟⲗ فاذا نحن مسكنا بالايمان

(Hebr. 4[41]) العبرانيين ٦

ⲁⲛϩⲓⲱⲓϣ ϧⲉⲛ ⲑⲏⲛⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫϯ ناديـنا

(1 Thes. 2[9]) تسالونيقي ٣ فيكم ببشرى الله

(fol. 41 verso, col. 1)

ϫⲉⲗⲑⲏⲛⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲑⲉⲃⲓⲟ ⲛ̀ϩⲏⲧ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉ̀ⲛⲉⲧⲉⲛⲁⲣⲏⲟⲩ (3)

فالتحفوا بتواضع القلب بعضكم لبعض

ⲓⲉ ⲡⲱⲥ ̀ⲭⲛⲁϫⲟⲥ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲥⲟⲛ ϫⲉ ⲭⲁⲩ ⲛ̀ⲧⲁϩⲓ ⲡⲓϫⲏⲓ ⲉ̀ⲃⲟⲗ-
ϧⲉⲛ ⲡⲉⲕⲃⲁⲗ او لمادا تقول لاخيك دعني اخرج القدا من عينك

(Mt. 7[4]) متى ٥١ ٧٠ ١١٦

ⲉ̀ϣⲉ ⲛ̀ϯϩⲟϯ (4) ⲙ̀ⲡⲟⲩⲣⲟ ϣⲁⲛ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ايجوز ان نعطي الجزيه للملك

(Luc 20[22]) لوقا ٨٠ ٢٤٣ ٢٥٣ ام لاء

ⲟⲩⲟϩ ⲁ̀ⲛⲟⲛ ⲁⲛⲛⲁⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲧⲉⲛⲉⲣⲙⲉⲑⲣⲉ ϫⲉ ⲁ̀ ⲫⲓⲱⲧ ⲟⲩⲱⲣⲡ
ⲙ̀ⲡⲉϥϣⲏⲣⲓ ⲉ̀ⲟⲩϫⲁⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ونحن راينا وشهدنا ان الاب ارسل

(1 Joh. 4[14]) يوحنا ٣٧ ابنه خلاصً للعالم

---

(1) Pour ⲛ̀ⲥⲉϭⲓ.

(2) ينتقم.

(3) ⲉ̀ⲛⲉⲧⲉⲛⲉⲣⲏⲟⲩ.

(4) ϯ-ϩⲱϯ *payer tribut.*

والي اذا تقدمت اسما النكره عرف فيها الالف واللام مثاله (1)

ⲙ̀ⲃⲟⲕⲓ	تسالونيقي ٢١٦	لوقــا ٢٧١	الجبل
ⲙ̀ⲕⲁⲩϩ (2)		تسالونيقي ٥	الاوجاع
ⲙ̀ⲙⲁⲛⲉ̀ⲥⲱⲟⲩ			الرعاه القطيع
ⲙ̀ⲙⲉⲛϩⲉⲙⲥⲓ (3)		متى ٢٢٩	الجالس
ⲙ̀ⲙⲁⲛϯϩⲁⲡ		متى ١٦ ٥٤	الحكومات
ⲙ̀ⲃⲉⲣⲓ	العبرانيين ٦	قولا سايس ١٥	الجديـد
ⲙ̀ⲙⲁϣϫ		مزمور ١٥	الادن
ⲙ̀ⲃⲱⲕ		قولا سايس ٥	العبد

حرف الني ⲛ

النير المنقوطه تعرف لاسما النكره بالالف واللام في جمع المذكر والمونث مثاله (col. 2)

ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ	متى ٤٢	الرجال
ⲛⲓϩⲓⲟⲙⲓ	متى ١٠٤	النسا

واذا كانت منقوطه فاذا تقدمت الاسم دلت على انه الفاعل والمشار اليه وكذلك الي ⲙ المنقوطه مثاله فاتحة متى ١ (Mt. 1[1])

ⲡϫⲱⲙ ⲙ̀ⲙⲓⲥⲓ ⲛ̀ⲓⲏⲥ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲛ̀ϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲇⲁⲇ ⲛ̀ϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲁⲃⲣⲁⲁⲙ

كتاب مولد يسوع المسيح ابن داود ابن ابرهيم

واذا دخلت على الفعل الماضى النير منقوطه وهي من حروف المضارعه نقلته الي المستقبل واذا دخلت عليها اخرى منقوطه وهي من حروف النفي نعتت الفعل المستقبل ونقلته الي ضده وقد ورد دلك في مواضعـه وهي ايضا من حروف الجر والعطف . من حروف الجر

ⲡⲉϫⲉ ⲟⲩⲁⲓ ⲇⲉ ⲛ̀ⲛⲓⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ (4) قال له واحد من تلاميده

متى ٣٤٧ ٣٤٥ ١٨٨

ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲓ̀ ϩⲁⲣⲟϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲟⲩⲁⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲥⲁϧ فجا اليه واحد من الكتبه

لوقا ٤٥ ١٩٧ ٢٥١

---

(1) L'auteur veut dire qu'avec les noms indéterminés ⲙ̀ tient lieu d'article. La règle qu'il a en vue est celle-ci : Lorsqu'un nom sert d'épithète à un autre, le premier prend l'article et le second s'unit au premier au moyen de ⲛ (ⲙ̀ devant les labiales), tandis qu'en arabe, les deux noms prennent l'article : ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲙ̀ⲃⲉⲣⲓ الانسان الجديد.

(2) ⲙ̀ⲕⲁⲩϩ, pluriel de ⲙ̀ⲕⲁϩ *douleur*, est un mot simple.

(3) Pour ⲙⲁⲛ̀ϩⲉⲙⲥⲓ.

(4) La phrase est mal traduite. Il y a : *un des disciples dit.*

ⲉⲧⲁϥⲥⲱⲧⲉⲙ ⲇⲉ ⲉ̀ⲛⲁⲓ ⲛ̀ϫⲉ ⲟⲩⲁⲓ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲧⲣⲱⲧⲉⲃ ⲡⲉϫⲁϥ
(Luc. 14[15]) فلما سمع واحد من المتكين قال

ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲁⲓ ⲁ̀ⲫⲟϩ (1) ⲉ̀ⲑⲱⲡ ⲛ̀ⲛⲁⲓⲙⲏϣ ولكن اين يقع هذا
يوحنا ٤٩ من هذا الجمع

الي ⲛ (Mt. 14[16]) متى ٢٤٧ ٤٩

ⲛ̀ⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ (fol. 42 recto, col. 1) ⲥⲉⲉⲣⲭⲣⲓⲁ ⲁⲛ̀ⲛ̀-
ⲧⲟⲩϣⲉ ⲛⲱⲟⲩ ⲙⲟⲓ ⲛⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲑⲱⲧⲉⲛ ⲙⲁⲣⲟⲩⲟⲩⲱⲙ
فامـا هو فقال لا حاجة لدهابهم اعطوهم انتم لياكلوا

ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲧⲏⲓϥ ⲉ̀ⲧⲟⲧⲟⲩ ⲛ̀ϩⲁⲛⲟⲩⲏⲛ : ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϣⲉ ⲛⲁϥ ⲉ̀ⲛ-
ϣⲉⲙⲙⲟ (Mc. 12[1]) مرقس ١٤٨ فدفعه الي فعله وسافر

ⲛⲉⲙ ⲓⲏⲥ ⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲧⲉⲛϩⲉⲗⲡⲓⲥ ⲛ̀ⲧⲓⲙⲟⲑⲉⲟⲥ ويسوع المسيح رجانا الي
(1 Tim. 1[1] طيماتاووس ١ ٢ طيماتـاووس

ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲛⲟ̄ⲥ̄ ⲓⲏⲥ ⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲛ̀ϯⲓⲃ ⲙ̀ⲫⲩⲗⲏ والرب يسوع المسيح الي الاثني
(Jac. 1[1]) يعقوب ١ عشر سبط

ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲛ̀ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲓⲏⲥ ⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲛ̀ⲛⲓⲥⲱⲧⲡ بطرس رسول
(1 Petr. 1[1]) بطرس ١ يسوع المسيح الي المختارين

ⲁⲩⲥϧⲁⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ابركسيس ١٨١ كتبوا الي التلاميد

ⲙⲏ ⲥⲉⲛⲁϩⲉⲓ ⲁⲛ ⲉ̀ϧⲣⲏⲓ ⲉ̀ⲟⲩϣⲓⲕ ⲙ̀ⲡⲓⲃ̄ اليس يقعان كلاهما في حفره
(Luc 6[39]) لوقا ٧٠

في ⲛ (Hebr. 2[14]) العبرانيين ٤ ١٠٣

ⲁ̀ ⲛⲓⲁⲗⲱⲟⲩⲓ ⲛ̀ϣ̀ⲫⲏⲣ ⲛ̀ⲥⲛⲟϥ ϩⲓⲥⲁⲣⲝ الاطفال اشتركوا في اللحم ⲃ
والدم ⲁ (في الدم واللحم)

ⲁ̀ⲣⲓϣ̀ⲫⲏⲣ ⲛ̀ϣⲉⲡⲙ̀ⲕⲁϩ طيماتاووس ٤ ٥ شارك في قبول الالام

ⲉ̀ⲣⲉⲧⲉⲛⲟⲓ ⲛ̀ϣ̀ⲫⲏⲣ ⲛ̀ϧⲓⲥⲓ طيماتاووس • ان يكونوا مشتركين في التعب

(col. 2) علي ⲛ (Luc 1[40]) لوقا ٣

ⲟⲩⲟϩ ⲁⲥⲉⲣⲁⲥⲡⲁⲍⲉⲥⲑⲉ ⲛ̀ⲁⲗⲓⲥⲁⲃⲉⲧ وسلمت علي اليصابات

ⲁ̀ⲣⲓϩⲩⲡⲟⲙⲟⲛⲓ(ⲛ) ⲛ̀ⲥⲃⲱ (Hebr. 12[7]) العبرانيين ٤٩ اصبروا علي الادب

ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲉⲧϩⲩⲁⲩ ⲛ̀ⲛⲓϩⲓⲟⲙⲓ طيماتاووس ٧ بل الدي يجب علي النساء
(1 Tim. 2[9])

ⲁⲩⲉⲣⲙⲉⲑⲣⲉ ⲛ̀ⲇⲓⲙⲏⲑⲣⲓⲟⲥ (3 John. 12) يوحنا ٢ قد شهد علي ديمتريوس

عن (Hebr. 12[8]) العبرانيين ٤٢

ⲓⲥϫⲉ ⲧⲉⲧⲉⲛϫⲏ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲛ̀ϯⲥ̀ⲃⲱ فان انتم خارجين عن الادب

---

(1) Pour ⲫⲟϩ.

ϫⲉ ϯⲛⲁϣⲉⲛⲑⲏⲛⲟⲩ ϩⲱ ⲉ̀ⲟⲩⲥⲁϫⲓ — انا اسالكم ايضا عن كلمه

٣٢٦ ٢١٩ (Mt. 21[24]) متى ١٣٩

الباء ب

ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲁⲥⲁϫⲓ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲧϩⲏⲛ (Mt. 15[35]) وانطق بالخفايا.

ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ⲛ̀ⲛⲁⲩⲥⲟⲛϩϥ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲏϣ ⲛ̀ⲥⲟⲡ ⲛ̀ϩⲁⲛⲡⲉⲗⲏⲥ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛⲗⲩⲥⲓⲥ — لانه كان يربط دفوع كثيره بالقيود والسلاسل

٢٨٧ ١٥٤ ٨٣ (Luc. 8[29]) لوقا ٤٢

ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲁⲓϥ ⲛ̀ⲓⲏⲥ — ما هو الدى نصنع (1) بيسوع يعقوب ٣

ⲉ̀ⲁⲩⲑⲁϩⲥϥ ⲛ̀ⲟⲩⲛⲉϩ ϧⲉⲛ ⲫ̀ⲣⲁⲛ ⲙ̀ⲡϭ̅ⲥ̅ — ويدهنوه بزيت باسم الرب

ⲱⲟⲩⲛⲓⲁ̀ⲧⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲓϩⲏⲕⲓ ⲙ̀ⲡⲛⲓⲛⲁ — طوبا للسالين بالروح

٣٠ ٢٩ ٢٨ ٢٧ ٢٥ (Mt. 5[3]) متى ٢٦

ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϫⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲓⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ — وقال للتلاميد

(fol. 42 verso, col. 1)

ϩⲁ ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉ̀ⲁⲩⲱⲡ ⲛ̀ⲥⲱⲥ ⲛ̀ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ — الي عدري خطيبه لرجل

(Luc. 1[27]) مرقس ٦٠ ٣٤

في ⲛ

ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲧⲟⲓ ⲛ̀ϩⲩⲥⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲁⲓⲟ ⲛⲉⲙⲁⲛ — الدين هم متساويين معنا في الكرامه

حروف العطف ⲛ . ادا كانت ⲛ غير المنقوطه فعلت فعلين موضع واحد وهما فعل المضارعه وفعل العطف ودلك انها ادا دخلت علي علامات الفعل الماضي ضارعته وعطفته ادا كانت الافعال متصله بعضها ببعض مثاله لوقا ٢٠٨

ⲛⲁⲩⲟⲩⲱⲙ	ياكلون	ⲛⲁⲩⲥⲱ	ويشربون
ⲛⲁⲩϣⲱⲡ	ويشترون	ⲛⲁⲩϯⲉ̀ⲃⲟⲗ	ويبيعون
ⲛⲁⲩϭⲟ	ويغرسون	ⲛⲁⲩⲕⲱⲧ	ويبنون

وادا كانت التي ⲛ منقوطه عطفت بالواو (2) مثاله متى ٦

ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲁⲓ̀ ⲛ̀ⲧⲁⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̀ⲙⲟϥ

كي اتي انا واسجد له. ١٣٣ ٥٨ ٥٢ ٣١ ٣٠

ⲛ̀ϩⲟⲩⲟ̀ ⲛ̀ϩⲟⲩⲟ̀ ⲉⲛⲧⲱⲃϩ ⲉⲛϫⲓⲛⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲡⲉⲧⲉⲛϩⲟ

واكثر واكثر نطلب ان نراء وجهكم تسالونيقي ٢٧٥ ١٩٥ ١٣٩

(1 Thes. 3[10]) طيماتاووس ١

ⲛ̀ⲥⲁϥϩⲏⲧ — والنجس القلب

(1) يُصنع.

(2) En réalité ⲛ ne remplit pas l'office de conjonction. Les exemples cités montrent ⲛ̀ⲧⲉ du subj. ou ⲛ préposition.

ⲛ̀ⲛⲓϧⲁⲧⲉⲃⲓⲱⲧ — وقاتلي الاباء
ⲛ̀ⲛⲓϧⲁⲧⲉⲃ ⲙ̀ⲙⲁⲩ (ϧⲁⲧⲉⲃ ⲙⲁⲩ) — وقاتلي الامهات
ⲛ̀ⲛⲓϧⲁⲧⲉⲃⲣⲱⲙⲓ — وقاتلي الناس
ⲛ̀ⲛⲓⲡⲟⲣⲛⲟⲥ — والزنـاه
ⲛ̀ⲛⲓⲣⲉϥⲛ̀ⲕⲟⲧ ⲛⲉⲙ ϩⲟⲟⲩⲧ — والمضاجعي الذكور
ⲛ̀ⲛⲓⲣⲉϥⲉⲣϩⲁⲗ ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ — المضلين الناس
ⲛ̀ⲛⲓⲣⲉϥϯⲣⲉⲙϩⲉ ⲉ̀ⲃⲟⲗ — وبايعي الاحرار
ⲛ̀ⲛⲓⲣⲉϥϫⲉ ⲙⲉⲑⲛⲟⲩϫ — والكدابين

وبالفا — متى ٣٢ — (Mt. 5^{15})

ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̀ⲡⲁⲩϭⲉⲣⲉ ⲟⲩϧⲏⲃⲥ ⲛ̀ⲥⲁⲭⲁϥ ϧⲁ ⲟⲩⲙⲉⲛⲧ
ولا يوقد سراج فيوضع تحت مكيال

ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲥⲁⲕⲟⲧⲟⲩ (ⲛ̀ⲥⲉⲕⲟⲧⲟⲩ) ϩⲁⲣⲟⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲧⲟⲩϫⲟⲟⲩ
(Mt. 13^{15}) — ويرجعون الي فاشفيهم

ⲟⲩⲟϩ ⲉⲩⲉ̀ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛ̀ⲥⲁⲥⲱⲧⲉⲙ (ⲛ̀ⲥⲉⲥⲱⲧⲉⲙ) — ويسمعون فلا يسمعون

ⲉ̀ⲁϥⲉⲣϣⲟⲣⲡ ⲛ̀ϩⲓⲱⲓϣ ϧⲁϫⲉⲛ ⲡⲉϥⲙⲱⲓⲧ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲛ̀ϫⲉ ⲓⲱⲁ
وسبق يوحنا فبشر قدامه

(Luc 6^{33}) — مى

ⲟⲩⲟϩ ⲉ̀ϣⲱⲡ ⲁⲣⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲉⲣⲡⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲧⲉⲣⲡⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ ⲛⲱⲧⲉⲛ — واذا صنعتم الخير مع من يحسن اليكم

حروف النصب ا. ولن وكي واذ. ان :

ⲕⲏⲛ ⲉ̀ⲡⲓⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛ̀ⲧⲉϥⲉⲣⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲙ̀ⲡⲓⲣⲉϥϯ- (fol. 43 recto, col. 1) -ⲥ̀ⲃⲱ — حسب التلميذ ان يكون مثل معلمه
ⲥⲉⲙⲡϣⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲛϣⲉⲡϩⲙⲟⲧ — يجب ان نشكر
ⲉⲓⲙⲉⲓ ⲛ̀ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲕ — احب ان اراك
ⲥⲉⲙⲡϣⲁ ϩⲱⲛ ⲛ̀ⲛⲉⲛⲙⲉⲛⲣⲉ ⲛ̀ⲛⲉⲛⲁⲣⲏⲟⲩ — ينبغي فيجب ان نحب بعضنا بعض

ⲉ̀ϣⲱⲡ ⲛ̀ⲧⲟⲩⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲣⲟϥ ϣⲁⲩϩⲓⲧⲟⲩ ⲉϧⲣⲏⲓ ϧⲁⲣⲁⲧϥ
كانوا اذا ما راووه يخروا قدامه

واذا كانت منقوطه فهي من حروف النفي ترد ايضا في الاسماء المبهمه المضمره من الدى الدين التي

ⲛ̀ⲛⲉϥⲥⲟⲉⲛ (ⲛ̀ⲛⲉϥⲥⲟⲩⲱⲛϥ) — لا يعرفه
ⲓⲥϫⲉ ⲁⲣⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲙⲉⲛⲣⲉ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲑⲙⲉⲓ ⲙ̀ⲙⲱⲧⲉⲛ — ان كنتم تحبون من يحبكم (Mt. 5^{46})
ⲕⲉⲅⲁⲣ ⲛⲓⲕⲉⲣⲉϥⲉⲣⲛⲟⲩⲃⲓ (ⲛⲟⲃⲓ) ⲉⲩⲙⲉⲓ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲑⲙⲉⲓ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩⲛ (Luc 6^{33}) — ان الخطاه يحبون الذين يحبونهم

تداكيه يوم الاحد . التي ⲛ̀ المنقوطه اذا دخلت علي الاسم غير المعروف عرفه بالالف واللام مثاله

ϯⲗⲩⲭⲛⲓⲁ̀ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲃ	المناره الدهب
ϯϣⲟⲩⲣⲏ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲃ	الجمره الدهب
ⲡⲓⲥⲧⲁⲙⲛⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲃ	قسط الدهب
ⲛ̀ⲟⲩⲥⲁⲕⲏⲛⲓ	الشبكه
ⲛ̀ⲥⲃⲱ	عن الادب التعليم
(col. 2) ⲛ̀ⲥⲉⲃⲑⲁ	السكك الطرق
ⲛ̀ⲟⲩⲥⲉⲛϯ	الاساس
ⲛ̀ⲟⲩⲥⲉⲧⲉⲃⲣⲏϫ	البرق
ⲛ̀ⲥⲉⲓⲛⲓ	الاطبا
ⲛ̀ⲟⲩⲥⲏⲟⲩ	الزمان
ⲛ̀ⲟⲩⲥⲕⲁⲡⲱⲗⲁⲧⲱⲣ	السياف
ⲛ̀ⲥⲱϫⲉⲛ	الطيب
ⲱ̀ⲛⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲩⲗⲱⲛ	حجر الرحاء
ⲛ̀ϣⲉⲙⲙⲟ	الغرباء
ⲛ̀ϣⲫⲏⲣⲓ	العجايب
ⲛ̀ϩⲓⲥⲓ	الاتعاب
ⲛ̀ϣⲉⲗⲫⲁⲧ	الرقص

حرف ⲟ صغير في الرومي . حرف ⲱ كبير في القبطي

حرف نداء وطلبه مثاله . حرف نداء

ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲟⲑⲉⲟⲥ	قدوس الله
ⲱ̀ ⲁⲓⲙⲟⲑⲉⲟⲥ	مثاله ياطيماناووس
ⲱ ⲫⲣⲱⲙⲓ	ايها الانسان

والفرق فيما بين ⲟ صغير وⲱ كبير في المونث

ⲥⲟⲛ اخ في المذكر ⲥⲱⲛⲓ اخت

حرف ⲡ

من حروف المضارعه وهي من حروف التعريف نعرف الاسم المذكر المفرد بالالف واللام مثاله

ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ الرجل ⲣⲱⲙⲓ رجل

حرف ⲥ

تجري في القبطي مجري السين وسوف في العربي مثاله . السين

ⲥⲉⲛⲁⲥⲟⲛϩϥ (1)	سيربط
ⲥⲉⲛⲁⲧⲁⲕⲟ	سيهلكون

(1) ⲥⲉ indique la 3ᵉ pers. du pluriel, le futur est indiqué par ⲛⲁ.

ⲥⲉⲛⲁⲥⲟⲑⲙⲟⲩ — يُسمعون
ⲥⲉⲛⲁⲟⲩⲟⲑⲃⲉⲧ ⲉⲃⲟⲗ — سوف انتقل
(fol. 43 verso, col. 1)
ⲥⲉⲛⲁϫⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ — يستفرقون (يتفرقون)

حرف داو ⲧ

من حروف المصارعـه وهي تضيف الاسم المونث مثاله

ⲧⲁⲥⲁϫⲓ	كلمتي	ⲥⲁϫⲓ	كلمه
ⲧⲁϭⲥ	سيدتي	ϭⲥ	سيد سيده
ⲧⲁⲙⲁⲩ	امي	ⲙⲁⲩ	ام

حرف شاي ϣ

حرف مصارعه

حرف ⲱ

حرف نداء مثاله

ⲁϥⲥⲁϫⲓ	تكلم	ϣⲁϥⲥⲁϫⲓ	يتكلم

حرف ϩⲱⲥ اذا كانت بعد الفعل عطفت اليه فعل اخر مثاله

ⲙⲟϣⲓ ϩⲱⲥ (ὡς) ϩⲁⲛϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ سيروا بسيرت بني النور

حرف ϫⲉ

اذا كانت مبتداء الكلام دلت بتسع علاماة وهم لان لاني لانه لانها لانك لانهم لانك وتجي بدو قول واذا كانت احر كلام بعد نفي جات لا يكون بعد
و ⲛ̀ϫⲉ تدل على الفاعل والمشار اليـه

حرف ϭ

تدل علي الاخد والزيجه (ϭⲓ)

حرف ϯ

يعرف الاسم المونث المفرد بالالف واللام مثالـه

ⲙⲁⲩ	ام	ϯⲙⲁⲩ	اللام
ⲥϩⲓⲙⲓ	امراه	ϯⲥϩⲓⲙⲓ	الامراه
ⲥⲱⲛⲓ	اخت	ϯⲥⲱⲛⲓ	الاخت

وتدل ايضا علي العطا بمفردها مثاله

ϩⲱⲥ ⲉ̀ⲣⲉ ⲫϯ ϯⲛ̀ⲟⲩⲛⲟⲩⲙϯ (ⲛⲟⲙϯ) ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲧⲉⲛ

لان الله يعطي العزاء علي ايدينا

ⲉ̀ϯ ⲛ̀ⲧⲟⲩϧⲣⲏ (ϧⲣⲉ) ⲛⲱⲟⲩ ϧⲉⲛ (col. 2) ⲛ̀ⲥⲏⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲏⲓⲥ

ليعطي طعامهم في حينه

ⲛⲁⲣⲉ ⲫϯ ⲁⲛ : ϯ ⲙ̀ⲡⲓⲡⲛⲁ ϧⲉⲛ ⲟⲩϣⲓ لانه ليس باكيل اعطاه الله الروح .

وتنقل الفعل الي نفس المتكلم وهو علي قسمين الاول منها ان يكون بين الفعل ⲛⲁ و ϯ مثاله

ϯⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉⲣⲱⲧⲉⲛ اراكم

ϯⲛⲁ ⲛⲁⲓ ارحم

ϯⲛⲁⲛⲁϩⲙⲉϥ اخلصه

ϯⲙⲟⲥϯ ⲙ̀ⲙⲟϥ ابغضه بمني اعطيه بغضاً

والثاني

ϯⲙ̀ⲡϣⲁ ⲁⲛ : ⲉ̀ϥⲁⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥⲑⲱⲟⲩⲓ (لا استحق) ان احمل حدايه غلاطيه ,

ϯϥⲁⲓ ϧⲁⲣⲱⲟⲩ احتملهم احملهم بمعني اعطيهم حملا

(Deuxième partie)

الكلام ينقسم تلاتت اقسام اسم وفعل وحرف .

علاماة الاسما . كل كلمه اولها ⲡⲓ تدل علي اسم مفرد بالف (بالالف) واللام كنحو قولك

ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ الرجل — ⲡⲓⲙⲱⲓⲧ الطريق

ⲡⲓⲥⲱⲣ الخلص — ⲡⲓⲙⲣ الشهيد

ويجوز ان يبدلا بحرف ⲡ او ⲫ

ⲡⲥⲱⲣ الخاص — ⲫⲣⲱⲙⲓ الرجل

وكل كلمه اولها ϯ فهي مونت مفرد معرف بالف واللام مثاله

ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ الكنيسه — ϯϩⲓⲣⲏⲛⲏ السلامه

ϯⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ العهد (fol. 44 recto, col. 1) ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ العدري

وكل كلمه اولها ⲛⲓ تدل علي الجمع المدكر والمونث المعرف بالالف واللام مثاله

ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ الرجال — ⲛⲓⲁⲙⲁⲓⲟⲩ الينابيع

ⲛⲓⲧⲱⲟⲩ الجبال — ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ السموات

وكل كلمه اولها ⲟⲩ تدل علي اسم نكره مفرد مدكر ياتي او مانت مثاله

ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ رجل — ⲟⲩⲥ̀ϩⲓⲙⲓ امراه

ⲟⲩⲓⲱⲧ اب — ⲟⲩⲏⲓ بيت

ويجوز ان تكتب عوضها (1) ⲉⲩ مثاله

ⲉⲩⲣⲱⲙⲓ رجل انسان

ⲉⲩⲥ̀ϩⲓⲙⲓ امراه — ⲉⲩⲓⲱⲧ اب

وكل كلمه اولها ϩⲁⲛ ادل علي جمع الاسما النكره مدكر كان او مونث متاله

ϩⲁⲛⲣⲱⲙⲓ رجال — ϩⲁⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ملايكه

ϩⲁⲛⲙⲁⲩ امهات

---

(1) Après ⲉ ; ⲉⲩⲣⲱⲙⲓ *vers un homme.*

ويجوز ايضا ان تكتب الاسم مجردًا من سـاير العلامات يحتمل التذكير والتانيث والجمع والافراد والتعريف والنكره ويستغني في كثير منه بعلامات ما قبله

ⲣⲱⲙⲓ — رجل رجال الرجل الرجال

ⲉ̀ⲥϩⲓⲙⲓ — امراه الامراه نسوه النسوه

ⲓⲱⲧ — اب اباء الاب الاباء

ⲏⲓ — بيت بيوت البيت البيوت

ويجوز ان يدخل علي علامات النكره (col. 2) ⲛ̀ منقوطه فيتعرف الاسم بها مثاله

ⲛ̀ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ — الانسان

ⲛ̀ⲟⲩϣⲏⲣⲓ — الابن

وكذلك تفعل في الخالي من العلامات

ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ — الرجل   ⲛ̀ⲓⲱⲧ — الاب

ⲛ̀ⲛⲉϩ — الدهن الزيت

ويجوز ان يفعل الي ⲙ المنقوطه فعل التي ⲛ المنقوطه مثاله

ⲙ̀ⲙⲉⲑⲣⲉ — الشاهد الشهاده

ويجوز ايضا ان يدخل علي المذكر المفرد علامة التانيث ويتانث ⲡ

ⲣⲱⲙⲓ — الرجل   ϯⲣⲱⲙⲓ (1) — الرجله

ϯⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲓ — البشرية

وفي القبطي اسما كثيره مذكره وهي في العربي مونثه كقولهم طلعت الشمس وانبتت الارض وهما في القبطي مذكرين

ⲡⲓⲣⲏ — الشمس   ⲡⲓⲕⲁϩⲓ — الارض

وعكسها كقولهم سقط السلم وذبح الثعلب

ϯⲙⲟⲩⲕⲓ — السلم   ϯⲃⲁϣⲟⲣ — الثعلب

وهما في القبطي مونثين

ويجب علي مفسر اللسان كما نقل الاسم العربي ينقل افعاله مذكر كان او مونث ليلا يفسد منه المعنى .

الاسما المبهمه وهي ذاء وذه وهذا وذي وهذه ونحن وانا وذاك وذلك والذي والتي والذين وفي القبطي ايضا مثلها

ⲉⲓ — انا   ⲁⲛⲟⲕ — انا

(fol. 44 col. 1)

ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲁⲛ — ولست انا

---

(1) Il faut sans doute lire الرَّجُلَة « la femme ». Le mot ⲣⲱⲙⲓ « homme » n'est jamais employé dans ce sens et ne prend pas l'art. du féminin. La remarque de l'auteur s'applique seulement à quelques noms, comme ⲁⲗⲟⲩ : ⲡⲓⲁⲗⲟⲩ « le garçon », ϯⲁⲗⲟⲩ « la fille », cf. A. Mallon, *Grammaire copte*, p. 51.

ⲛ̀ⲑⲟⲕ	انت	ⲛ̀ⲑⲱⲧⲉⲛ	انتم
ⲛ̀ⲑⲟ	انتي	ⲁⲣⲉ-ⲕⲏⲛ	انتي (خنث)
ⲁⲛ-ⲉⲣ	نحن (فعلنا)	ⲁⲛⲟⲛ	نحن
ⲧⲉⲛ-	نحن	ⲉⲛ-ⲟⲓ ⲇⲉ	ونحن
ⲫⲁⲓ	هدا	ϩⲓⲫⲁⲓ ⲉ̀ⲫⲁⲓ	من هدا
ⲡⲁⲓ	هدا	ϩⲛⲁⲏ	هدا
ⲧⲁⲓ	هـده	ⲑⲁⲓ	هده
ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲫⲏ ⲉⲧ	هدا هو الدي		

Fin, fol. 53 recto, col. 2

La grammaire copte se termine par les حروف العطف.

السابع بل: تقول ضربت زيدًا بل عمرًا وما جا رجل بل امراه ولها في القبطي ⲁⲗⲗⲁ بل مزمور ١٩ ا ٥
التامن لكن: وهي الاستدراك بعد النفي ولا يجوز ان تدخل بعد واجب الالترك الي قصه ما جاني زيد لكن
عمروٌ فاما مجيها بعد الواجب تقول جاني زيد لكن عبدالله لم يات ولها في القبطي بل ولكن ⲁⲗⲗⲁ
التاسع امر وتقنع للاستفهام تقول "ا" زيد في الدار ام عمروٌ ولها في القبطي تلات علاماة ⲓⲉ ام ⲙ̀ⲙⲟⲛ ام
ⲉⲛⲉ ⲡⲉ مزمور ٥٠ او هو ⲉⲛⲉ اوكانت قرنتيه
العاشر متى : ⲑⲛⲁⲩ ⲁⲗⲗⲁ ϣⲁ

Immédiatement après commence (f. 53 verso) la petite grammaire qui suit.

2. — *Deux petites préfaces anonymes.*

A la grammaire d'Aboû Śâker, il faut joindre deux petits abrégés qui semblent se rattacher à elle par une connexion intime. Dans le manuscrit du British Museum (*Or.* 1325), elles font suite à la précédente. La première (f. 79[b]-38[a]) (1) commence ainsi:

(1) Elle se trouve encore dans le numéro 53 de Paris (f. 53 v.-54 v.) immédiatement après le traité d'Aboû Śâker; dans le numéro 148 de la Collection Curzon (f. ⲣⲗⲁ[a] - ⲣⲗⲃ[b]) entre la *scala ecclésiastique* de Samannoûdi et la *scala magna* d'Aboû'l-Barakât; enfin, dans le numéro 518 de Berlin, p. 518-526, à la fin du manuscrit. Ce dernier renseignement m'est fourni par la lettre du D[r] Stern. Il est probable que les pages 518-526 contiennent nos *deux* petites *préfaces*. La comparaison avec le numéro 53 de

وهدا ما وجد (en marge) بسم الله قبل كل شي . اعلم ايها الناظر في هذه الحروف والعلايم والكلمات
المجموعة ان كلمن يحفظهم بعد حفظ مقدمة السلم ينتفع بهم . وهم جميعهم قد وردوا في السلم لانه الاكثر في
الاستعمال لكن فيهم ها هنا زيادات عن دلك قد وردت في مواضع مخصوصه منها . ولا يجوز ان يقال في تلك
المواضع الا جهده الاوضاع الزايده اول دلك . علايم الاسم في الثمانيه اقسام . بدوء الاسما .ⲧ .ⲛ .ⲡ والدى
بالالف واللام .ϯ . ⲛ . ⲡ. وفي اسم المفرد ⲫⲏ وايضا بالالف واللام وهولا هم .ⲫⲏ. ⲛⲏ. ⲑⲏ
على الحقيقه . الدى . والق . والدين . فيسقطوا ويكون عوضهم الف ولام مثاله

ⲫⲏ ⲉⲧϭⲱⲛⲧ   الـدى يجرب

فيقال المجرب   etc.

« On a trouvé encore ceci. Au nom de Dieu, avant toute chose. Sache, ô toi qui jettes les yeux sur ces lettres, ces signes et ces mots ici rassemblés, qu'il est utile de les apprendre après avoir étudié la *préface* de la *scala*. Tous ces mots se trouvent dans la scala, car ils sont d'un fréquent usage; mais ils s'y rencontrent en composition avec d'autres, parce qu'ils ont été tirés tels quels de textes particuliers. Or, il est évident que, dans ces endroits, il fallait employer ces formes composées. Distinguons d'abord les signes du nom dans les huit parties. Le nom s'indique par ⲡ. ⲛ. ⲧ, et quand, en arabe, il a l'article, par ⲡ. ⲛ. ϯ. On a aussi pour le nom singulier ⲫⲏ, et même pour tout nom déterminé : ⲫⲏ. ⲛⲏ. ⲑⲏ. en vérité *celui qui, celle qui, ceux qui*. Parfois ils disparaissent et on les remplace par l'article, exemple : ⲫⲏ ⲉⲧϭⲱⲛⲧ *celui qui tente* c'est-à-dire *le tentateur*, etc. ».

S'agit-il de la *scala* de Samannoûdî ou de la *grammaire* d'Aboû-Śâker ? Il est bien difficile de le décider ; peu importe d'ailleurs. Nous avons là un résumé succinct qui permet d'embrasser d'un coup d'œil la morphologie et la syntaxe des *préformantes*.

La seconde préface qui vient à la suite de l'autre dans le codex de Londres (*Or.* 1325, f. 83ª-89ᵇ) ainsi que dans celui de Paris (53, f. 55r.-59v.) (1), est un peu plus longue et traite des pronoms, des verbes et des particules.

Paris, qui est de même format, et où les deux *préfaces*, prises ensemble, occupent à peu près le même espace, semble imposer cette conclusion.

(1) Dans le numéro 148 de la collection Curzon, elle se trouve (p. ⲓⲑᵇ- ⲕⲣª) entre la *Kifâyat* de Qalyoûbî et la préface d'Ibn ad-Dohairî.

Début :

بسم اله الرحمن الرحيم وبه نستعين .
باب في اقسام الكلام القبطي .
وهي الاسما والافعال والحروف

Note.

L. Stern dit (Ersch und Gruber, II, sect. XXXIX, p. 28) qu'Amba Sévère d'Aschmounéin composa une grammaire copte avec titre ϯⲅⲣⲁⲙⲙⲁⲧⲓⲕⲏ ⲛⲧⲉ ϯⲁⲥⲡⲓ ⲙ̀ⲙⲉⲧⲅⲩⲡⲧⲓⲟⲥ. Il renvoie à Assemani, *Bibl. Medic. mss. codd. Catalog.*, p. 411. D'après ce dernier (*loc. cit.*) l'auteur de la vie de Philothée, 63e patriarche d'Alexandrie, loue beaucoup Sévère et donne la liste de ses ouvrages, parmi lesquels il énumère une *Grammatica linguae copticae arabice explicata*. Or, dans la *Vie des Patriarches d'Alexandrie*. (Paris. Bibl. Nat., *Ms. or.* 302, f. 92) il est dit que Théophile (63e patriarche d'Alexandrie) était grand ami de Sévère d'Aschmounéin, puis on donne le titre de tous les écrits de Sévère. On en compte vingt en tout, parmi lesquels il n'est fait aucune mention d'une grammaire.

Aboû'l-Barakât Śams ar-Ri'âsat

ابو البركات شمس الرئاسة المعروف بابن كبر

Vocabulaire copte-arabe (1) السلم الكبير . السلم المقترح

Paris, Bibl. Nat., *Mss. Copt.* 45, (14e s.) f. 227-232 (chapitre 3 et 4); 50, (17e s.) f. 64r. - 127v. (2) ; 51b, (16e s.) f. 2r.-48r. (commence au chapitre 5) ; 53 (1522 M.) f. 60r.-94r. (3) = Londres, Br. Mus., *Or.* 850

---

(1) Ou مقرح d'après quelques manuscrits.

(2) Les ff. 109v.-111r. contenant la liste des villes d'Egypte, ont été publiés par Amélineau, *La Géographie de l'Egypte à l'époque copte*, p. 558-559.

(3) Les ff. 84r.-85r. ont été publiés par Amélineau, *op. cit.*, p. 560-561. Dans le même ouvrage, (p. VIII), Amélineau dit ceci : « Les grandes scalae que je publie en appendice se rapprochent beaucoup de celle que Kircher avait entre les mains, et qui est le n° 53 de la Bibliothèque Nationale de Paris, laquelle lui vient de la collection Peiresc ; mais les plus développées contiennent certains noms qu'on ne trouve pas dans Kircher ».

en entier (16[e] s.); *Or.* 1325 (1519 M.) f. 90 r.-144 r.; *Or.* 442, f. 32 (fragment); *Or.* 1242 (35), 2 f. (fragment); *Curzon Collection* 149, feuilles détachées; 147, en entier (1514 M.); 148, f. ⲣⲗⲇ r. - ⲣⲝⲁ v. = Oxford, *Maresc.* 17 (19[e] s.) f. ⲡⲇ r. - ⲣⲓⲍ r. = Rome, Bibl. Vat. (Assemani, *Bibl. Orientalis*, III[1], n° XXXVI (1286 M.), p. 643; n° LIII, p. 644; *Cod. Lit.*, daté de 1036 M. (1) = Le Caire, Patr. Jac. 24 (1492 M.) (2) = Berlin, Königl. Bibl., *Ms. Orient. qu.* 518 (19[e] s.), p. 318-509. = Rylands Collection 53 (1843) f. 183[a]-230[a].

Aboû'l-Barakât est bien connu. Le codex de la Vaticane publié par Kircher et daté de 1316 A. D. l'appelle :

المولى الرئيس العالم العامل القديس الشيخ الاجل شمس الرئاسه ابن الشيخ الاكمل الاسعد المعروف بابن كبر.

Le manuscrit du Br. Mus. *Or.* 850 lui donne exactement la même titulature. Aucune *scala* ne le désigne sous le nom de « Aboû'l-Barakât ». On ne saurait pourtant en douter ; c'est bien le même personnage. C'est l'auteur des deux célèbres traités de religion encore inédits, intitulés (3) :

كتاب جلا العقول في علم الاصول الملقّب بكشف الاسرار الخفية في et مصباح الظلمة وايضاح الخدمة.
اسباب المسيحية.

On se demande avec étonnement comment une pareille méprise a pu se glisser sous la plume d'un coptisant tel qu'Amélineau. Lui qui a fait le catalogue des manuscrits de la Bibl. Nat. de Paris, et qui, au début de son analyse du Ms. copt. 53, dit expressément que ce codex date du 19[e] siècle (il est, en effet, daté par le copiste lui-même du 14 Touba 1523 des Martyrs = 1807), ignorait-il que Kircher a publié son livre *Lingua Ægyptiaca restituta*, à Rome, au 17[e] siècle, en 1643-1644? Si la *scala* n° 53 de Paris n'était pas écrite au 17[e] siècle, comment était-elle « celle que Kircher avait entre les mains »?

Est-ce sur un fondement pareil qu'Amélineau base le jugement bien sévère qu'il porte sur « le Jésuite Kircher », quand il dit : « Cet homme d'assez grande instruction, mais de peu de moralité scientifique, a gâté son œuvre en y insérant quelques noms de son invention, en défigurant certains autres » ? Avant de lancer de telles accusations, ne fallait-il pas prendre garde de commettre un anachronisme de deux siècles ? Ne fallait-il pas comparer le texte incriminé avec son véritable original ?

(1) Publié par Kircher, *Lingua Ægyptiaca restituta*, p. 39-271.

(2) Les livres III et IV (animaux et végétaux) ont été publiés par Victor Loret dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, I, p. 48-64.

(3) Cf., pour le premier, souvent appelé tout court *Lampas tenebrarum* : Paris, Bibl.

Prêtre et médecin (1), paraît-il, il fut secrétaire du Sultan Baïbars ad-Dawâdâr et mourut en 1363. Quand on en aura les éléments, il sera intéressant de faire une étude un peu approfondie sur ce savant; pour le moment, nous n'avons en vue que son œuvre philologique.

Le vocabulaire d'Aboû'l-Barakât est plutôt une nomenclature, par ordre logique, des mots de la langue copte. Il est divisé en 10 livres (باب) et 32 chapitres (فصل) et embrasse l'ensemble des connaissances d'un érudit égyptien de cette époque. Quelles furent les sources d'Aboû'l-Barakât? Eut-il sous les yeux les écrits des philologues du 13[e] siècle, connut-il, en particulier la *scala rimée* d'Ibn al-'Assâl? Rien ne nous autorise à l'affirmer. Il semble même plutôt indépendant; Depuis Samannoûdî jusqu'à Aboû-Śâker, tous les anciens auteurs suivent la même méthode, tous se confinent dans les livres liturgiques. Aboû'l-Barakât étend plus loin le champ de ses recherches, il ne s'impose pas de limites, si ce n'est celles de la langue elle-même. Descendant l'échelle des êtres depuis Dieu jusqu'à la dernière des créatures, il relève tous les noms, tous les mots, vulgaires et scientifiques, avec le scrupule d'un encyclopédiste dont tout le mérite est précisément d'être complet.

La *scala magna* ne doit donc rien, ou presque rien, à la *scala rimée*; ne plonge-t-elle pas quelques-unes de ses racines dans le *Physiologus*, ce manuel populaire l'histoire naturelle, si répandu dans toutes les littératures, mais encore à peu près inconnu dans la littérature copte (2)? Les premières recherches en ce sens ont été faites par Hommel dans son édition du *Physiologus* éthiopien (p. XXXVI).

Quatre ou cinq mots seulement sont communs à la *scala* et au *Physiologus*. Le contact se réduit donc à bien peu de chose. Si Aboû'l-Barakât

---

Nat., *Mss. Arabes* 203 (14[e] s.); — Berlin, (Ahlwardt, *Arab. Handschr.* 10 184) daté de 1300; — Rome, Bibl. Vat. (Mai, *Nov. Coll.*, IV, 106 et 623); — Londres, Br. Mus., *Cat. Arab.* 562.

Pour le second : Paris, Bibl. Nat., *Ms. Or.* 102; — Rome, Bibl. Vat. (Mai, *Nov. Coll.*, IV, 105, 118 et 119). La bibliothèque de Morcos-bey Kabis, au Caire, en possède aussi un manuscrit dont une copie se trouve à l'Université S[t] Joseph de Beyrouth.

(1) Mai, *Nov. Coll.*, IV, 241,

(2) Cf. Erman, *Bruchstücke des Physiologus koptisch* (*ÆZ*, XXXIII (1895), p. 51-57).

avait eu entre les mains le fameux traité d'histoire naturelle, soit en grec soit en copte, on se demande pourquoi il n'y aurait pas puisé plus largement.

Grammaire copte-arabe

de la Bibliothèque de Lord Amherst.

Papier; grand. $0^{m}, 27 \times 0^{m}, 19$; 99 f.

Je dois la connaissance de cette grammaire à M. Seymour de Ricci. Sur sa demande, Son Excellence Lord Amherst a bien voulu me communiquer le manuscrit au British Museum. Qu'il me soit permis de lui en témoigner ici toute ma gratitude.

C'est un ouvrage moderne, composé par un Copte du siècle passé, probablement sur la demande de Tattam. Il est donc tout à fait en dehors de la série des *préfaces* et vocabulaires du Moyen Age. Il est calqué sur la grammaire arabe. En voici le titre :

ⲑ
ⲥⲩⲛ　　　　بسم الله القوي
ⲱ

كتاب مختصر في قواعد اللغه المصرية ونظامها والفرق فيما بين البحيري والصعيدي .

L'auteur mène donc de front les deux dialectes, boḥairique et ṣa'îdique. Il a distribué sa matière en cinquante chapitres dont voici quelques titres :

الفصل الاول : في التلفظ بالحروف.

الفصل الثاني : في الاسماء التي في ⲁⲥ فبالنداء .

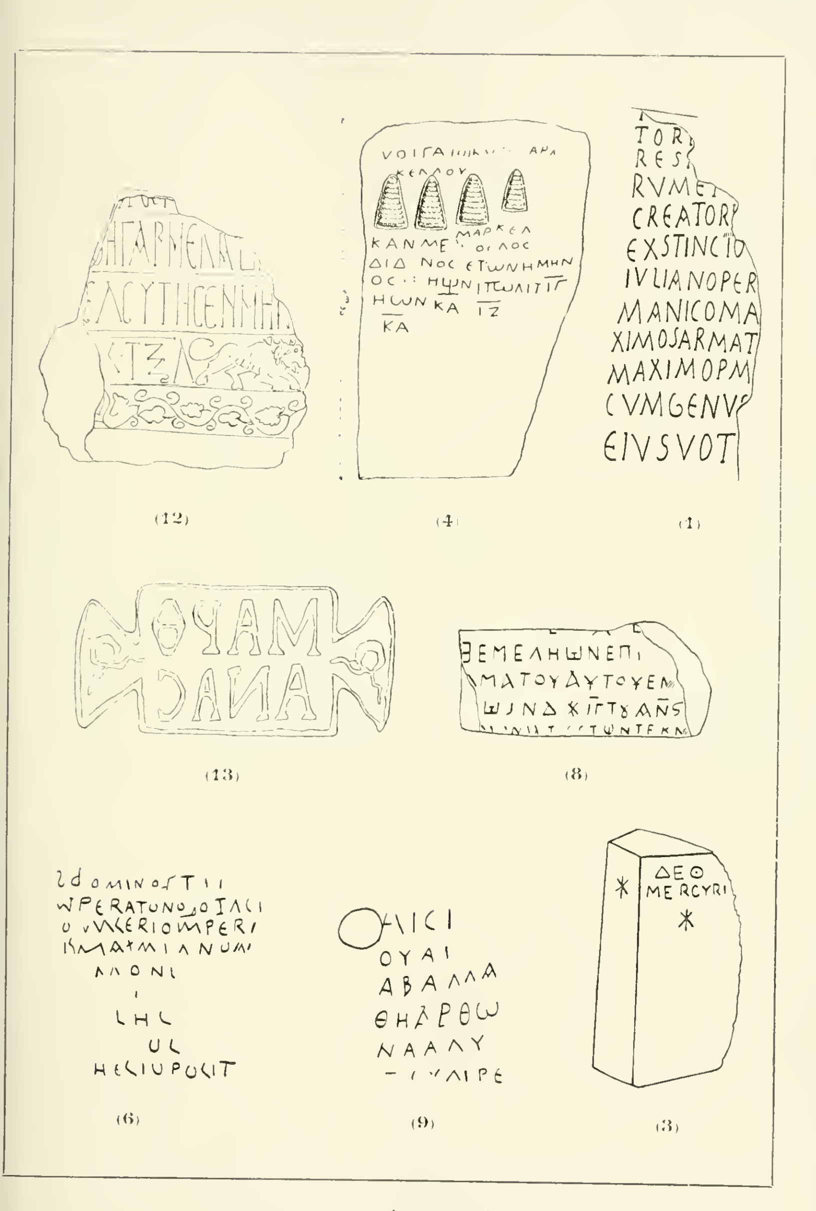
الفصل الثالث : في المركبة.

الفصل الخمسين : في العطف.

Les explications sont tout à fait sommaires, le livre est fait surtout d'exemples, de textes de l'Ecriture Sainte malheureusement sans aucune référence. Au reste, il semble que l'auteur avait reçu le mot d'ordre : pour toute règle, il cite de longues péricopes, en ṣa'îdique et en boḥairique, sans s'inquiéter de faire l'application, sans même s'assurer que cette application est possible.

Il avait pourtant une certaine connaissance de sa langue, connaissance purement expérimentale, sans doute, sans principes ni vues d'ensemble, mais méritoire pour un homme qui avait dû l'acquérir au moyen des méthodes imparfaites des indigènes.

Dans une prochaine étude, j'espère faire connaître les autres *scalae* anonymes conservées dans les manuscrits de Paris.



INSCRIPTIONS INÉDITES DE SYRIE



INSCRIPTIONS GRECQUES ET LATINES

DE

SYRIE

Deuxième série (*)

PAR LE P. LOUIS JALABERT, S. J.

---

§ 15. — Dédicace en l'honneur de l'empereur Julien.

62. BEYROUTH. — Gros bloc, étendu à terre sur le bord de la mer, au « port aux foins ». La pierre, quand elle était complète, affectait la forme d'une moitié de colonne en saillie sur un prisme de section quadrangulaire. La colonne repose sur un dé cubique de $0^m,35$ de h. ; l'ensemble mesure actuellement $1^m,55$; mais il est visible que le bloc est incomplet en haut. La pierre a été de plus fendue irrégulièrement dans le sens de la hauteur et c'est à peine s'il en subsiste une moitié.

Suivant les bateliers, le bloc aurait été trouvé sur place, il y a une vingtaine d'années ; l'officier du *caracol* qui paraît mieux au courant nous a assuré que ce bloc aurait été apporté de Gebeil avec 3 autres pierres

---

(*) Cette seconde série fait suite à celle qui a été publiée précédemment dans les *Mélanges* (t. I, p. 132-188) ; elle renferme quelques corrections à des textes déjà publiés et un certain nombre d'inscriptions inédites, recueillies dans les diverses régions de la Syrie.

Je profite de cette nouvelle publication pour revenir sur le texte n° 15 (*Mélanges*, I, p. 143-146) : l'explication que j'en ai donnée doit être modifiée, comme l'a fort bien vu M. Hiller von Gaertringen (*Berliner philol. Woch.*, 1907, col. 140), et je suis heureux d'enregistrer ses suppléments qui sont meilleurs que les miens. Il faut donc lire le plus court des deux textes : [Διον]ύσιος Διονυσίου τοῦ Φίδωνος Ἀσπᾶς οἰκοδόμος ἐπόησεν. Dans l'autre, on devra suppléer : Διονύσιος Διον[υσίου τοῦ Φίδων]ος Ἀσπᾶς οἰκοδόμος οἰκοδόμησ[εν τόν τε ναὸ]ν (ou περίβολο]ν) καὶ τὸν ἄδυτον καὶ τὸ στόμ[ωμα κ. τ. λ.

qu'il nous a montrées, vraisemblablement pour servir de lest à une barque faisant la traversée à vide.

La partie conservée de l'inscription (Pl. II, 1) est très nette ; les caractères (0m,07 et 0m,05) gardent encore des traces de minium (copies, photogr.).

Il est grandement dommage que ce texte, qui est des plus intéressants, se présente dans un état aussi fragmentaire : dans plus d'un cas, les restitutions resteront forcément hypothétiques, en raison de la nouveauté des compléments à introduire et de la difficulté à apprécier exactement la dimension de la lacune. Les lignes conservées les plus longues n'atteignent pas tout à fait la moitié de la longueur des lignes de l'inscription ; de plus, le nombre de caractères contenu dans chaque ligne était variable : ceux-ci n'ayant pas, dans toutes les lignes, les mêmes dimensions et étant inégalement espacés.

Voici comment je crois devoir provisoirement rétablir l'inscription ; je m'efforcerai plus loin de justifier les divers suppléments proposés :

. . . .
1 . . . . [*repara*]
2 *tori* [*orbis romani et*]
3 *res*[*titutori omnium re*]
4 *rum e*[*t totius felicitatis, re*]
5 *creatori* [*sacrorum et*]
6 *exstincto*[*ri superstitionis, Fl.*]
7 *Iuliano per*[*p*(*etuo*) *Aug*(*usto*) *Ger*]
8 *manico ma*[*ximo, Alaman*(*ico*) *ma*]
9 *ximo Sarmat*[*ico et Fran*(*cico*)]
10 *maximo, p*(*ontifici*) *m*(*aximo*)..... *x*..
11 *cum Genu*........ [*et filiis* ?]
12 *eius vot*...........

Lig. 1-2. — Cf. l'inscription d'Acerenza : *Reparatori orbis romani D. N. Cl. Iuliano* (*C.I.L.*, IX, 417) (1). D'autres suppléments sont également-

(1) Cf. dédicace à Constance et Julien : *Reparatores orbis adque urbium restitutores*,.. *C.I.L.*, XI, 4781 (= Dessau, 739).

ment possibles et appartiennent à la titulature de Julien : v. g. [*propaga*]-*tori* [*libertatis...*]. Cf. *C.I.L.*, III, 7088 (= Dessau, 751), ou encore [*ampliа*]*tori* [*orbis romani*].. Cf. *C.I.L.*, VIII, 5334. On pourrait même songer à suppléer tout simplement : .... [*vic*]*tori* [*ac triumfatori et*]... Cf. v. g. Dessau, 753.

Lig. 3. — C'est le titre donné à Julien dans *C.I.L.*, IX, 5960.

Lig. 4-6. — *Creator* ou mieux [*re*]*creator* d'une part, et, de l'autre, *exstinctor* se font visiblement opposition et doivent probablement rendre la même idée de deux façons différentes. [*Re*]*creatori* [*sacrorum*] a sa justification dans un texte d'Announa (*Année épigr.*, 1893, n° 87) dans lequel Julien est appelé « *restitutor sacrorum* » ; on pourrait aussi s'appuyer sur une inscription de ʿAnz (Dj. Ḥauran) publiée par M. Dussaud, qui rappelle un fait local analogue : Ἐπὶ κρατήσεως Φλ. Κλ. Ἰουλιανοῦ αὐτοκράτορος αὐγούστου ἀν(έ)θη τὰ ἱερά.... κ. τ. λ. (*Mission....* , p. 276, n° 108). Cf. encore : *restitutor libertatis et romanae religionis* (*C.I.L.*, VIII, 4326) (= Dessau, 752).

La restitution de la lig. 6 est hypothétique, mais semble nécessitée par l'opposition *recreatori sacrorum*. Si l'on voulait s'appuyer sur l'analogie des inscriptions qui donnent à Constance, à Valentinien et Arcadius le qualificatif d'« *exstinctor pestiferae tyrannidis* » (Dessau, 731), « *exstinctor tyrannorum* » (*C.I.L.*, VI, 31413), il faudrait évidemment compléter différemment le membre précédent. Mais, en tout état de chose, le supplément proposé me paraît le plus probable. Il semble d'ailleurs trouver sa justification dans une autre dédicace à Julien « *ob deleta vitia temporum praeteritorum* », (*C.I.L.*, III, S., 10648), expression dans laquelle les éditeurs du Corpus reconnaissent une allusion aux mesures prises contre les chrétiens.

Si nous connaissons bien les campagnes de Julien, nous sommes mal renseignés sur les surnoms honorifiques que lui valurent ses victoires, il s'en suit que la restitution des lig. 7-10 serait restée forcément dans le vague. Mais heureusement une inscription de Sofia (1) vient à souhait

(1) Cf. Kalinka, *Antike Denkmaeler in Bulgarien* (Vienne, 1906), p. 70, n° 76 (= *Année épigraphique*, 1907, n° 45). Je dois la communication de ce texte à mon maître M. Cagnat.

pour combler la lacune, en voici le texte :

Fl. Iuliano Pio [felici] venerabili ac triumfatori semper augusto pontifici maximo Germ(anico) maximo Alaman(ico) maximo Fran(cico) maximo Sarm(atico) maximo, imperatori II, conss. III, patri patriae, proconsuli recuperata republica.

Ces divers titres nouveaux s'expliquent assez bien par l'histoire des campagnes de Julien (1). Celui qui figurait en dernière ligne dans le texte de Gebeil fut pris probablement par Julien à la suite de sa victoire sur les Francs Attuaires (Août-Octobre 360), quelques mois avant que sa rupture avec Constance devînt irréparable.

On peut remarquer qu'à la réserve de ce titre, Julien porta les mêmes surnoms que Constance (2) et cette coïncidence, qui peut n'être pas fortuite, remet en mémoire la plaisanterie acerbe de Julien à l'égard de son rival disparu ; parlant de ses propres victoires en Germanie, il ajoutait : « Ce n'est pas moi, c'est lui qui triomphait» (3). Si ce n'était pas là une boutade, Constance mort, il se serait dédommagé.

Les deux dernières lignes de l'inscription de Gebeil devaient contenir la mention du dédicant. Pour la retrouver, deux suppositions semblent possibles. Si la dédicace est une dédicace officielle émanant de la province ou de la municipalité de la cité, — de Byblos dans l'espèce, — ce nom pourrait avoir figuré sous une forme abrégée à la fin de la 10e lig. et se serait trouvé accompagné d'un nom de fonctionnaire (?) ayant servi d'intermédiaire et ainsi le texte serait à reconstituer plus ou moins de la façon que voici :

.... *civitas* (ou *colonia*).... *per*..... *cum Genu*......... *eius vot*[*um*....]

Si au contraire nous avons affaire à une dédicace privée, on peut hypothétiquement ramener *grosso modo* la formule dédicatoire au type suivant :

x..... *cum Genu*[.... *et fil*(*iis*)] *eius vot*[*um*....]

(1) Cf. Goyau, *Chronologie de l'Empire Romain.*

(2) Cf. *C.I.L.*, III, 3705, 12483.

(3) *Epître au sénat et au peuple d'Athènes*, 10.

Les dédicants seraient, dans ce cas, au moins deux ; plus probablement même le second, — dont le nom semble devoir être rétabli *Genu[cio]*, car le dernier fragment de lettre est assez douteux, — devait être associé à sa famille.

On le voit, il reste encore plus d'une obscurité sur la leçon précise de plusieurs passages de cette inscription ; mais, malgré son état fragmentaire, je crois pouvoir y reconnaître un des plus curieux des textes prétentieux rédigés à la mémoire de Julien.

§ 16. — Inscriptions de l'Hermon et la déesse Leucothea.

RAḪLÉ. — La petite localité de Raḫlé, sur le versant oriental de l'Hermon, à 30 kil. à vol d'oiseau dans l'Ouest de Damas, paraît avoir été, dans l'antiquité, un centre religieux important. Elle possédait au moins trois temples dont les ruines subsistent encore, quoique en assez mauvais état : un à l'Est, un à l'Ouest, situés tous les deux sur des points dominants ; un autre, plus bas, dans la direction du Nord-Est. Ce groupe de ruines à été signalé et décrit par plus d'un voyageur (1) ; ils y ont également copié quelques inscriptions. Malheureusement, de ces copies, les plus anciennes sont généralement très insuffisantes ; celles des derniers voyageurs, vraisemblablement à cause de la détérioration des monuments, laissent encore place à plus d'une incertitude dans l'établissement des textes.

J'ai eu la bonne fortune de retrouver dans les notes du P. Bourquenoud, missionnaire Jésuite en Syrie, avantageusement connu par plusieurs études d'archéologie orientale, des copies de plusieurs textes de Raḫlé, prises

(1) Cf. surtout *Survey of Western Palestine, Special Papers*, p. 113-115, et la *Note on the ruins of Rukhleh* de Harvey Porter (*PEF*, 1892, p. 163-164). On consultera également avec intérêt l'album de photographies, prises, en 1875, par l'expédition américaine. Cf. *Catalogue of Photographs, taken expressly for the American Palestine Exploration Society during a reconnoissance east of the Jordan, in the autumn of* 1875. New-York, published at Beirut for the Society. Les vues 6, 7, 8 et 9 donnent divers aspects et détails de la décoration du temple du N.-E., dans lequel on a relevé les inscriptions dont nous parlerons plus bas.

entre 1860 et 1865 : le soin minutieux avec lequel les inscriptions ont été transcrites va me permettre de rectifier et de compléter les relevés de Girard de Rialle, de Warren, de Conder et des voyageurs postérieurs, d'y ajouter même quelques morceaux inédits.

63. — *Temple du Nord.* — *PEF,* 1869-70, p. 329 ; *American Journal of Philology*, VI (1885), p. 215, n° 65. Voici ces deux copies :

Warren	Merril
XIOΙΙΟΠΔΡΟΤΛωωΝΟΗ	ΧΙΟΡΟΤΑΙΝωΝΟ
ΔΟΜΙCΑΝΤΟΘ	ΔΟωΗCΑΝΤΟ
ΝΟΝΚCΤΟΥCΠRCΚ	ΝΟΝΚCΤΟΥCΠΡ
ΑCCΥΝΤΝCΥΡΛ	ΛCCΥΝΤΗΟVΡ

La copie du P. Bourquenoud donne :

ΧΙΟΥ . ΡΟΓΑΜΙωΝΟΙΚΟ
ΔΟΜΟC ΝΤΟΘΕ
ΝΟΝΚЄΤΟΥCΠΡΟCΤΥΛ
ΟΥC CΥΝΤΗΘΥΡΑ

Lig. 3. — Les 3 dernières lettres sont tracées en pointillé : il est difficile de savoir si c'est un supplément tacite (1) ou si le copiste a voulu figurer ainsi des caractères incertains. Cette copie est de beaucoup supérieure à celle des deux autres voyageurs ; on rétablira facilement, au prix de légères corrections paléographiques :

....χίου [ἱε]ρο(τ)αμιῶν, οἰκοδόμ(η)σ[α]ν τὸ θε[μέ](λι)ον
κὲ τοὺς προσ[τύλ]ους σὺν τῇ θύρᾳ.

L'inscription est incomplète : il manque la partie supérieure contenant la date et les noms des ἱεροταμίαι. Si la lecture de Brünnow pour l'inscription n° 67 (*infra*) :

ΒΑ ΥΧΙ Βα[κ]χί[ου]

était certaine, on pourrait songer à rétablir le même nom dans le

(1) Je croirais plutôt à une conjecture du P. Bourquenoud ; il a, d'ailleurs, introduit de la même façon plusieurs suppléments obvies dans sa copie de *C.I.G.*, 8800 (dans le même cahier) dont j'ai retrouvé l'original au Séraï de Beyrouth. La restitution προ[νάου στύλ]ους, qui s'appuierait jusqu'à un certain point sur la copie de Warren (ΠRCΚ), donne un sens satisfaisant, mais semble un peu trop longue. Je crois donc devoir maintenir la lecture προστύλους, malgré la nouveauté du substantif.

texte que nous étudions. Il s'agit, dans ce texte, de constructions dans la partie antérieure du temple : assises inférieures ou fondations (τὸ θεμέλιον), peut-être simplement « stylobate », πρόστυλοι et porte du sanctuaire (θύρα).

64. — M. Clermont-Ganneau (1) a tenté d'utiliser la copie sommaire donnée par Harvey Porter (2) d'un fragment d'inscription gravée sur le mur du temple situé au N.-E. du village, près de l'angle S.-O. de la construction. Ce texte avait déjà été signalé (3) par les membres du Survey et copié par un voyageur américain (4). La copie de ce dernier n'est guère meilleure que celle de Porter, comme on peut s'en convaincre en les comparant, mais elle fournit quelques variantes utiles :

Porter	Merril
[KOCY]ΠACCTIXωN	OΠACCNXωN
TPIωNCYNΔYCI	TPIωNCYNΔYCI
KOINXAICЄK	IONXAIOЄK
TωNTHCΘЄ[OY]	TωNTHCΘPOY
ΔIAΘЄYΔAIЄ	ΔIAΘYΔAIЄ
PЄOC	PЄOC

Le texte est complet à dr. et à g. ; mais il en manque probablement toute une moitié, dans le sens de la hauteur : elle devait être gravée sur un bloc de l'assise supérieure et aura disparu dans les remaniements subis par la construction (5).

M. Cl.-Ganneau proposait de lire :

..... στίχων ou τ(ε)ιχῶν, σὺν δυσὶ κόνχαις ἐκ τῶν τῆς θε(ᾶς), διὰ Θευδᾶ ἱερέ(ω)ς.

La restitution de l'épigraphiste américain répond mieux aux traces de caractères de la copie de Merril :

.... συγκ]οπὰς (ἑλίκ)ων τριῶν.....

---

(1) Cf. *RAO*, II, p. 100.

(2) *PEF*, 1892, p. 164.

(3) Cf. *Survey of Western Palestine, Special Papers*, p. 115. « There are two illegible inscriptions in greek, one on the east wall (notre n° 63), the other towards the south-west corner, inside the church (le présent texte). »

(4) *American Journal of Philology*, VI, p. 216.

(5) Cf. *Survey.....*, p. 114 ; « hardly a stone in the building is *in situ.* »

Malheureusement la transformation de l'ancien temple a été si radicale qu'il est difficile de retrouver dans les descriptions et les photographies des ruines quelques indices matériels qui puissent nous fixer sur la nature précise des travaux que le texte rappelle. Suivant l'éditeur, ces ἕλικες seraient des « vaulted ceilings » et les συγκοπαί (1), leur revêtement en « tessellated work » : toutes choses qui demeurent assez problématiques.

La déesse dont les fonds ont subvenu à ces constructions est bien probablement Leucothea, comme l'a reconnu M. Cl.-Ganneau. Le temple que ses trésoriers ont aidé à orner paraît devoir être attribué à quelque Ba'al local, — peut-être le Ba'al Hermon, — si l'on fait fond sur le médaillon colossal qui orne le mur du sud (2). La contribution fournie par la caisse de la déesse (Leucothea) nous autorise à supposer qu'elle était la parèdre du Ba'al de Rahlé.

65. — *Temple de l'Ouest.* — *PEF,* 1869-70, p. 329 ; *M.u.N. DPV,* 1898, p. 82, n° 4; *Rev. Biblique, X,* p. 574; *Provincia Arabia,* II, p. 248 *c.*

La copie du P. Bourquenoud, meilleure que celle de Warren, est inférieure à celles des derniers voyageurs, inutile de la donner.

66. — *Temple de l'Est.* — Waddington, 2557 *c* ; *PEF,* 1869-70, p. 329 ; *Bull. de corr. hell.,* 1897, p. 64, n° 75 ; *M.u.N.DPV,* 1898, p. 82, n° 2 ; *Provincia Arabia,* II, p. 247 *a.*

La copie du P. B. est exactement conforme à celle de M. Fossey. Bien qu'elles portent toutes deux à la 5e lig.

AMCAIOYIЄPOTAMIA

je crois qu'il faut restituer un C et lire, comme le fait M. Fossey : [Σ]αμσαίου (3). Par contre, il n'est pas correct de compléter ἱεροταμία[ς] (4) : le nom est au génitif.

---

(1) Le mot συγκοπή (au sing.) est employé dans ce sens par les auteurs byzantins. Cf. Théoph. continuatus (éd. de Bonn), p. 143_{23} ; Const. Porphyr., *Adm.*, 139_{22}.

(2) Cf. Photographies de l'expédition Américaine, n° 7 ; *M.u.N.DPV,* 1898, p. 83. Abbild. 15 (phot. de R. Brünnow).

(3) Cf. Σάμσεος (Wadd., 2007). C'est du reste la lecture de Wadd., mais le C qu'il empruntait à la fin de la lig. 4 doit être lu tout différemment. La lacune est trop courte pour qu'il y ait place pour Αισαμσαίου (cf. *Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft,* 1905², p. 15, n° 8 ; p. 40, n° 34).

(4) Brünnow, *Prov. Arab.*, II, p. 247.

67. — Waddington, 2557 *d*; *PEF*, 1869-70, p. 329 ; *M.u.N.DPV*, 1898, p. 82, n° 3 ; *Provincia Arabia*, II, p. 248 *b*.

Le P. B. n'a pas trouvé la pierre dans un meilleur état que Girard de Rialle et M. Brünnow : sa copie ne fournit rien de plus, à part quelques légères variantes pour les lignes de la fin, qu'il ne sera peut-être pas inutile d'enregistrer : Lig. 7 ΟΥΓΑΛ

ΚΙΟ
ЄΤΠ
ΟΥΔ
CΜ

L'étendue des lacunes n'est pas appréciée ; le copiste note qu'à la lig. 9 la barre supérieure du Π est incertaine.

Je crois qu'on pourrait, en faisant quelques retouches à l'essai d'interprétation de Waddington, proposer pour ce fragment la lecture suivante :

Ἔτους δυ', Πανήμου, ἐν ἱεροσύν[η] Σελεύκου, Βά[κ]χι[ος]
Λουκίου [τ]οῦ Γαλ[....(1) τοὺς] κίο[νας ἔ](σ)τ(η)[σεν]....

68. — Cette troisième inscription, la plus importante, a été vue par Conder (2) qui s'est contenté de signaler qu'elle commence par Θεας λε(υ)κοθεαω ; qu'on y lit αυτοις αργυρια ανκλωσαντ... υπερ της θυρας ; qu'elle comprend huit lignes et qu'il y est question de ιεροταμιαι. Il n'a pas publié la copie rapide qu'il en avait prise ; depuis, aucun voyageur, à ma connaissance, ne l'a retrouvée et il est à présumer que la pierre a péri comme tant d'autres documents intéressants.

La copie prise, quelques années avant le voyageur anglais, par le P. Bourquenoud est complète et excellente : elle nous permettra d'arriver à une lecture certaine dans ses grandes lignes. Je la reproduis exactement ci-dessous. Il est inutile d'en donner un fac-similé, aucun caractère

(1) Peut-être Γα(δ)[ίου] (cf. Dussaud et Macler, *Mission dans les régions désertiques....*, n° 165), ou tout autre n. pr. commençant par l'élément sémitique Γαδ.

(2) *PEF*, 1874, p. 48-49 ; cf. *Survey of Western Palestine, Special Papers*, p. 113.

n'affectant de forme particulière, sauf la 8[e] lettre de la lig. 3 : Τ à barre horizontale légèrement oblique, qui doit être lu Λ (1).

ΘЄΑЄΛЄΛΒΟΘЄΑ..ΡΑ
ΧΛΑCΙЄΡΟΤΑΜΙΑΙΑΜΑΡ
ΟΥΡΟCCЄΤЄΥΚΟΥΙЄΡЄѠCΚΑ
ΙΑΒΙCCΗCΖΑΒΔΑΑΝΑΑΡΑΒΑΙΑ
ΤΑΛCΙΦΘЄΝΤΑΠΑΡΑΥΤΟ
ΙCΑΡΓΥΡΙΑΑΝΑΛѠCΑΝΤ
ΥΠЄΡΤΗCΘΥΡΑCЄ
ΤΟΥЄΘ ΟΤ

Annotations de l'auteur : Lig. 1, Β = Β ou Κ ; — lig. 4, la 5[e] lettre paraît bien réellement être un C plutôt qu'un Є ; — lig. 8, la 4[e] lettre est un Є ou un C.

Je lis :

Θεᾶ(ς) Λε(υ)κοθέα[ς] Ῥαχλᾶς ἱεροταμίαι Ἄμαρ[ος], ὁ υ(ἱ)ὸς Σε(λ)εύκου ἱερέως, καὶ Ἀβίσσης Ζαβδαανᾶ ΑΡΑΒΑΙΑ τὰ λ(ε)ιφθέντα παρ' αὐτοῖς ἀργύρια ἀναλώσαντ[ες] ὑπὲρ τῆς θύρας, ἔτου(ς) θοτ'.

Le nom du premier hiérotame peut bien être complet (2) : dans ce cas, ce serait le nom biblique, orthographié par les LXX Ἀμάρ ou Ἁμάρ (3); d'autre part, si c'est le nom arabe *'Amr*, il se peut qu'il ait été écrit Ἄμαρος (4) et que la finale soit bien à rétablir comme nous l'avons fait. La restitution de la filiation semble s'imposer (5). Le nom du deuxième hiéro-

(1) Le P. avait sauté les lettres 4 et 5 de la lig. 1, il les a rétablies à leur place en surcharge.

(2) La longueur des lignes suivantes (21 et 23 lettres, contre 18 que compte la lig. 2) pourrait faire croire à une lacune ; mais cette supposition perd de sa vraisemblance, quand on remarque que le graveur a mis tout son art à répartir le texte en lignes dont la longueur croît jusqu'au milieu de l'inscription, puis s'en va diminuant (15.18.21.23. 18.18. 13.7). Je considère donc l'inscription comme complète dans tous les sens, sauf peut-être (?) une lacune de 2 lettres au bout de la lig. 6.

(3) Cf. H. Redpath, *A Concordance to the Septuagint, Supplement*, s. v.

(4) Cf. Ἄμερος, Ἄμρος, Ἀμραῖος. Sur ce nom, voir *RAO*, II, p. 210.

(5) La lecture matérielle de la copie donne Αμαρουρος: vu la singularité de ce nom, nous ne croyons pas devoir le retenir, puisque le groupe ΟΥΡΟC donne si facilement ΟΥΙΟC. — Une inscription de Raḫlé (*supra*, n° 67), datée de 404 Sél., mentionne la ἱεροσύνη d'un

tame est d'une lecture certaine : il n'est d'ailleurs pas nouveau (1). Le patronymique, également sémitique, dérive du nom Ζάβδας particulièrement fréquent en Palmyrène. Le groupe de lettres APABAIA, suivi peut-être (?) d'une lacune d'un ou deux caractères, ne semble pas devoir cacher le nom d'un second ascendant d'Ἀβίσσης : le nom de l'aïeul eût été suivant l'usage à peu près constant introduit par l'article. Il vaut peut-être mieux essayer d'en dégager un second nom du père du hiérotame : si nous rapprochons de ce complexe, qui peut donner au moins APABAIA et ABABAIA, le n. pr. féminin Ἀβαβαίη (Wadd., 2495) et le nom, malheureusement incomplet, lu sur une inscription de Soueida : ABABA.. (Wadd., 2323), nous sommes peut-être assez près de la solution.

La fin du texte est très claire : les hiérotames de la déesse ont dépensé le reliquat de sommes laissées à leur disposition (τὰ λειφθέντα παρ' αὐτοῖς ἀργύρια) (2) pour la construction de la porte (3).

La lecture de la date (379 Sél.) est certaine : ce texte est donc notablement antérieur au n° 66 (394 Sél.) et au n° 67 (404 Sél.). Comme l'inscription de *Neteiros* est contemporaine de Trajan, les deux monuments du culte de Leucothea dans l'Hermon sont espacés d'une quarantaine d'années.

L'inscription du P. Bourquenoud pose à nouveau toute une série de problèmes relatifs au culte de la déesse Leucothea (4) dans la région de l'Hermon, problèmes déjà discutés et en partie résolus, dès 1896, par M.

---

autre Séleucus qui pourrait bien n'être pas simplement un homonyme du Séleucus, père de ʿAmr, hiérotame en 379 Sél.

(1) Il a été lu par M. Puchstein dans une inscription de Palmyre (Wadd., 2589). Cf. *Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft*, 1905², p. 11, n° 4 ; cf. aussi *Répert. d'Epigr. sémit.*, I, n° 452.

(2) Cf. la réparation et les constructions exécutées ἐκ περισσειῶν (*supra*, n° 66).

(3) Il ne s'agit pas de la porte déjà mentionnée (*supra*, n° 63) : les deux textes ne proviennent pas du même temple.

(4) L'hypothèse, déjà écartée par M. Cl.-Ganneau (*RAO*, II, p. 71), d'après laquelle nous aurions dans *Leucothea*, non pas un nom de divinité, mais un nom de ville, est actuellement absolument impossible.

Cl.-Ganneau (1), alors qu'il ne disposait que d'un seul document complet, — l'inscription qui rappelle l'*Apothéose* (2) de Neteiros, — et de deux fragments (3). Malheureusement, tout en fournissant un appoint intéressant, ce texte ne fait pas la lumière qu'on souhaiterait sur toutes les questions relatives à la personnalité et au culte de la déesse de l'Hermon. Du moins, il précise et complète sur plus d'un point les faits déjà acquis au sujet du culte de Leucothea dans cette partie de la Cœlésyrie.

Le principal centre de ce culte semble avoir été Raḫlé. La déesse y possédait un temple : vraisemblablement celui-là même où a été trouvée l'inscription que nous étudions, le *temple de l'Est* (4) ; elle possédait une caisse administrée par une commission de hiérotames qui se réclament d'elle (Θεᾶς Λευκοθέας.... ἱεροταμίαι). Mais, il y a plus : comme le nom de la déesse est suivi du déterminatif Ῥαχλᾶς, dans lequel il faut évidemment reconnaître le nom antique de Raḫlé, nous sommes autorisé à conclure de l'ensemble de ces indices que Leucothea était réellement la divinité (ou une des divinités) topique de l'endroit, la Leucothea *de* Ῥαχλά (5), tout comme nous avons l'Athéna de Ἄρρα, l'Athéna de Γοζμά, le Jupiter d'Héliopolis, la Leucothea de *Segira* ou *Segiroi*.

La question qui se pose maintenant, c'est de savoir quelle relation il existe entre cette Leucothea *de* Raḫla et celle *de* Segira. A priori, il sem-

---

(1) *RAO*, II, p. 61-78.

(2) *Revue critique*, 1886², p. 232 ; *RAO*, II, p. 61-78, 98-101 ; *Bull. de corr. hell.*, 1895, p. 303-306 ; Dittenberger, *Orientis Graeci*...., n° 611 ; *Inscript. graecae ad res rom.*, III, 1075 ; notice de Drexler dans le *Lexikon* de Roscher (s. v. *Neteiros*).

(3) L'extrait donné par Conder du texte que nous étudions, et le fragment déjà reproduit (*supra*, n° 64).

(4) Cf. *PEF*, 1874, p. 48-49 ; *Survey*...., p. 114. Le P. Bourquenoud ne nous donne pas d'indication sur la situation exacte de la pierre. L'inscription qui mentionne la déesse (θεά) que M. Cl.-Ganneau croit être encore Leucothea se trouve gravée dans le temple du N.-E. (*PEF*, 1892, p. 164).

(5) La désignation Θεὰ Λευκοθέα Ῥαχλᾶς (plutôt que Θεὰ Λευκοθέα Ῥαχλά) rappelle de très près Θεὰ Λευκοθέα Σεγειρῶν, et toutes deux peuvent se réclamer de l'analogie d'une désignation similaire : Θεὸς Ζεὺς κώμης Ὠρνέας (*Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 63, n° 72). Nous rencontrerons plus loin (*infra*, n° 70) un exemple d'une analogie plus décisive encore.

ble infiniment probable qu'il faille reconnaître, sous ces deux désignations topiques différentes, une seule et même divinité, ou, à la rigueur, deux divinités indigènes si étroitement apparentées que leurs ressemblances aient pu favoriser leur assimilation individuelle à la Leucothea grecque. Mais la solution définitive de cette question dépend de celle qui sera donnée au problème soulevé par les deux désignations topiques qui accompagnent le nom divin.

Ῥαχ̣λά est Raḫlé : il n'y a pas à en douter, et c'est le principal intérêt de l'inscription du P. Bourquenoud de nous donner le nom, jusqu'ici inconnu, de cette localité si importante dans l'antiquité. Où placer *Segeira, Segira, Segiroi* ? Des tentatives diverses d'identification ont été faites, mais sans résultat convaincant. Pour M. Fossey, Segira serait Qalʿat Ǵandal ; M. Cl.-Ganneau, sans toutefois se décider, se demandait si Segira ne serait pas Raḫlé elle-même, où il relevait des traces si nettes du culte de Leucothea.

Cette seconde hypothèse est aujourd'hui exclue. Pour la maintenir, il faudrait établir l'identité Ῥαχ̣λά = Σεγειρά ou Σεγειροί (1), ce qui ne paraît pas possible dans l'état présent de la question. D'ailleurs, il n'y a aucune raison déterminante de chercher à ramener à un seul centre le culte de Leucothea. N'était-elle pas adorée à Deir el-Qalʿa (2) sous sa forme romaine de *Mater Matuta* ?

L'identité proposée par M. Fossey se heurte à de plus graves difficultés encore. Il est possible que Qalʿat Ǵandal se soit appelée *Segira* ; mais sur ce point on est réduit aux conjectures (3).

La question doit donc être laissée prudemment indécise. *Segira* n'est

---

(1) *Segeiroi* rappelle de tout point Ἄρροι (Arra), Ὄρσουοι (Orsoua), Καίναθοι (Kaenatha), Ἀφέταθοι (Aphetatha). Cf. Wadd., 2308.

(2) M. Drexler (cf. *Lexikon* de Roscher, s. v. *Neteiros*) a cru pouvoir se fonder sur le culte de la *Mater Matuta* à Deir el-Qalʿa pour établir que vraisemblablement la pierre de El-Burdj proviendrait originairement de Deir el-Qalʿa (!).

(3) Quant à la Seʿîra biblique, elle est hors de cause ici. — Le nom biblique est toujours transcrit Σηείρ par les LXX (cf. Redpath, *Concordance*......, s. v.). Les deux uniques variantes : Σηειρά (Jo. 11^{17} A) et Σεειρά (Jo. 12^{7} AF) ne sont pas davantage capables de cadrer avec *Segeira*, *Segira*.

pas Raḫlé ; ce peut être Qalʿat Ǵandal, mais rien ne le prouve en dehors de la présence dans son voisinage de l'inscription de Neteiros. Cet indice, on le sait, est des plus précaires.

69. — Fragment inédit : « Sur l..... de la porte de l'édifice compliqué, au S.-O. des ruines ». L'inscription est gravée de part et d'autre d'une couronne formée de deux branches de laurier, nouées avec des bandelettes et encadrant une croix (1).

ЄΤΟΥϹΗΚ Φ ΦΙΗΝΞΑΝΙΖϘ

Ἔτους ηκφ' (528 Sél.), (μ)ην(ὸς) Ξαν(δικοῦ) ιζ'.

70. Deir el-ʿAšâ'ir. — Cette localité, sise sur le versant nord de l'Hermon, à moins de 10 kil. à vol d'oiseau au N.-E. de Raḫlé, était également un centre religieux, comme en témoignent les ruines de son temple (2). Dans une maison tout près de celui-ci, dans la direction du S.-E., on a relevé une inscription, plusieurs fois publiée (3), sans qu'on en possède encore une édition définitive. La copie du P. Bourquenoud, antérieure à celles de Girard de Rialle et de Warren, se trouve être de beaucoup la meilleure :

ΕΤΟΥΣΒΜΣ
ΕΠΙΒΕΕΛΙ
ΑΒΟΥΤΟΥ
ΚΑΙΔΙΟΔΟΤΟΥ
ΑΒΕΔΑΝΟΥΑ.
ΧΙΕΡΕΩΣΘΕΩΝ
ΚΙΒΟΡΕΙΑΣΕΓΕ
ΝΕΤΟΟΔΙΦΡΟΣ

J'ai reproduit matériellement en typographie la copie du Père ; les annotations qu'il y a jointes indiquent que les Α ont la barre brisée (Α), que les Ε et les Σ sont carrés ; elles signalent la cassure à la fin de la lig. 5 ; enfin, sont soulignés (probablement comme douteux) : le Σ de la date ;

(1) Cette croix est peut-être postérieure.

(2) Cf. *M.u.N.DPV*, 1898, p. 83, Abbild. 14 (phot. de R. Brünnow).

(3) Wadd., 2557 *b* (cop. de Girard de Rialle) ; *PEF*, 1869-70, p. 329 (Warren) ; *Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 64, n° 74 (Fossey) ; *M.u.N.DVP*, 1898, p. 81, n° 1 ; *Provincia Arabia*, II, p. 247. Cf. *RAO*, VII, p. 207.

à la lig. 3, l'O et le groupe OY ; à la lig. 7, OP. Un empâtement de la plume du copiste rend peu net sur le manuscrit le B de la lig. 7, toutefois il semble certain.

Ἔτους βμς' (1), ἐπὶ Βεελιάβου τοῦ καὶ Διοδότου Ἀβεδάνου, ἀ[ρ]χιερέως θεῶν Κιβορείας, ἐγένετο ὁ δίφρος.

Outre l'équivalence Βεελίαβος = Διόδοτος dont on a déjà souligné l'intérêt (2), cette inscription contient un n. pr. qui paraît nouveau : Ἀβεδάνης. Mais l'attention doit surtout se porter sur deux détails. Beeliabos ou son père Abédanès — car il n'est pas absolument certain que le titre soit attribué à l'un plutôt qu' à l'autre (3) — était ἀρχιερεὺς θεῶν Κιβορείας (4). Ces θεοὶ Κιβορείας apparaissent pour la première fois. Il est infiniment probable que nous avons là, comme dénomination, l'analogue du θεὸς Ζεὺς κώμης Ὠρνέας et de la θεὰ Λευκοθέα Ῥαχλᾶς. En conséquence, Κιβορεία doit être regardé comme un nom de localité. Est-ce le nom antique de Deir el-'Ashâ'ir ? On peut le supposer, mais rien n'autorise à l'affirmer. La seconde particularité consiste dans la mention de l'exécution d'un δίφρος. Il est visible que cet objet avait une destination cultuelle. S'agit-il d'un « siège » pour le grand-prêtre, analogue à ceux qui étaient réservés aux ἱεραί dans les mystères d'Andanie (Dittenberger, *Syl.*[2], n° 653_{23}) ou d'un trône (5) ? ni l'une ni l'autre hypothèse n'est guère probable. Je croirais plus volontiers que le siège en question devait faire partie du mobilier

---

(1) L'accord de toutes les copies est parfait pour le chiffre de la date ; mais 242, calculé d'après l'ère des Sél., donne une date visiblement trop élevée. Y a-t-il lieu de recourir à l'ère de Pompée (Fossey) ? Je ne sais trop ; le chiffre des centaines est peut-être simplement altéré ou erroné, comme en fait foi le doute du P. Bourquenoud.

(2) Cf. *Bull. de corr. hell.*, 1895, p. 306 ; *RAO*, II, p. 65 et 77.

(3) Il est plus probable que le sacerdoce appartenait à Beeliabos : la rédaction du texte affecte cette forme d'éponymie sacerdotale, déjà rencontrée à Rahlé, et d'ailleurs fréquente.

(4) Ainsi est éliminée la restitution θεῶν [Ὑγιείας καὶ Ἀσκληπιοῦ] (*Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 64) que j'avais acceptée (*Mélanges*, I, p. 158).

(5) C'est le terme qui est employé dans le *Monumentum Adulitanum* pour désigner le trône royal. (Dittenberger, *Orientis Graeci...*, n° 199_{38}).

sacré (1), et était destiné aux dieux eux-mêmes (s'il s'agit des θεοὶ Κιβορείας). Il y aurait alors lieu de rapprocher du δίφρος de Deir el-'Aśhâ'ir la κλίνη que nous voyons consacrer, à Tayibeh, au Ζεὺς μέγιστος κεραύνιος (2), ainsi que celle qui se trouve mentionnée parmi les objets de culte, offerts au temple de Belos à Palmyre (3). En commentant ce dernier texte, M. Puchstein a rappelé tout à fait à propos la κλίνη μεγάλη dont Hérodote (I, 181) signale l'existence dans le grand temple de Babylone ; dans la même ville, le temple qui renfermait le grand simulacre de Zeus assis possédait aussi une table, un escabeau et un siège (θρόνος) d'or (I, 183) ; ce dernier objet fait pendant, ce semble, au δίφρος exécuté dans le petit temple de Deir el-'Aśhâ'ir.

§ 17. — **Inscriptions de Cœlésyrie : Ba'albek, Niha, etc.**

71. Ba'albek. — Cippe de section carrée, en pierre coquillière, haut de 1^{m}, 85 ; base et corniche moulurées, feuilles d'angle à la corniche ; portant une inscription latine de 6 lig., gravée sur la face antérieure du dé, sur une surface légèrement saillante par rapport au plan du reste de la face du dé. Ce cippe, déterré dans un jardin situé à l'Ouest de la « Citadelle », à une distance de 400 m., allait être débité en morceaux par le propriétaire du jardin, quand M. Alouf, qui survint fortuitement, fut assez heureux pour le sauver. Avisé par lui, le Directeur du service des Antiquités pour la Syrie, résidant à Damas, s'empressa de l'autoriser à transporter sa trouvaille dans le musée ouvert récemment dans les ruines mêmes de l'acropole et mit à sa disposition les fonds nécessaires. C'est grâce à ces circonstances, grâce surtout à l'amabilité de M. Alouf, qui a bien voulu m'en réserver la primeur, que je puis publier aujourd'hui ce nouveau texte (Pl. III, 2).

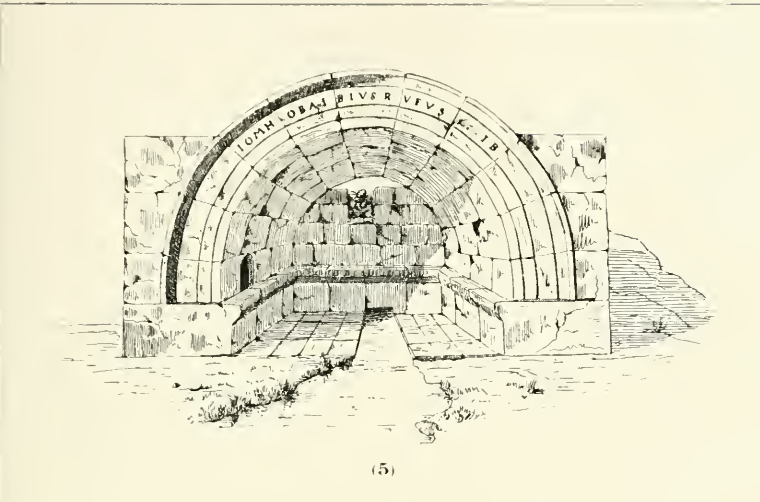
J'ai à ma disposition la copie de M. Alouf, deux estampages et une

---

(1) Cf. l'étude de M. Cl.-Ganneau sur « Le trône et l'autel chez les Sémites » (*RAO*, IV, p. 247-250).

(2) Waddington, 2631.

(3) *Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft*, 1905^{2}, p. 17, n° 11. Cf. la restitution différente proposée pour ce texte par M. Cl.-Ganneau, *RAO*, VII, p. 12-14.



(5)

IOM H P RO SAl·IMPER
ANNO QVINI ETGGASSAEI
ET·ISAE·T·VETTI
ARCHONTIVM EOBVSETMYLA
MVLTATOPESEXOFFI
CIOS·E PRVNT

(2)

ΟCΗΜΩΝΠΑΤΡΙ
ΛΗCΙΑCΥΠΟCΤΕ
ΒΑCΜΙΟΝΓΕΝΟΜΕ
CΥΤΥΠΕΡΙΒΟΛΟΥ
ΕΩΑΝΑΚΙΜΕΝ

(10)

ONO AVRE
O DIOCLE IO
AVG ET MARCA
AURELIO VALERIO
XIANO ET VI
VVIO VALERIO
TIO ET VALERIO
O MAXIMIANO
O CAESS

(7)

ΟΛΒΙΟC ΟΥΤΟC Ο
ΤΥΜΒΟC ΕΠΕΙΛΕ
ΜΑCCΜΑΧΕΝΑΓΝΟΙ
ΑΜΜΙΑCCΙΝΑΛΕΙΠΑ
ΤΡΙC CΩΦΡΟCΥΝΗC
ΙΕΡΕΙΑΝ
ΕΤΩΝ ΝΑ

(11)

INSCRIPTIONS INÉDITES DE SYRIE



nouvelle copie prise par le P. Ronzevalle, en Juillet dernier. Ce n'est pas trop de tous ces moyens, car, si la majeure partie du texte est assez bien gravée, les deux dernières lignes sont fort négligées et gravées très légèrement ; de plus, la rédaction présente plusieurs difficultés et des incorrections embarrassantes.

Voici le résultat du déchiffrement, plusieurs fois contrôlé :

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) pro s(al)(ute) Imper(atoris), anno Q(uinti) Vini(i) et G(aii) Cassaei et Isae (et) T(iti) Vetti(i) archontium, Foebus et Myla multa(s) opes ex officio fe(ce)runt.

Le nom *Vinius, Vinnius* — plutôt que *Vinus* (cf. cependant *C.I.L.,* III, 7444) — est commun. Je ne connais pas d'exemple de *Gassaeus* et c'est pourquoi j'ai préféré la lecture *Cassaeus,* d'autant que la lettre initiale ressemble plutôt à un C qu'à un G. Dans ce cas, on peut y reconnaître le nom grec Κάσσαιος (1). *Isa* correspond au grec Εἰσᾶς ou Ἰσᾶς, fréquent en Grèce (2). On le retrouve en Orient (3) et M. Cl.-Ganneau a proposé d'y reconnaître une contraction populaire d'un nom grec tel que Ἰσίδοτος ou Ἰσίδωρος (4).

Les *archontes* mentionnés ici comme éponymes (5) sont évidemment les *duoviri* d'Héliopolis (6). Le nombre 4 paraîtra surprenant pour une colonie (7) ; mais il se peut fort bien que la dédicace ait eu lieu au moment du renouvellement des pouvoirs et qu'ainsi les dédicants aient associé dans l'inscription deux collèges de *duoviri.* Il se pourrait aussi que le terme

---

(1) Waddington, 1931.

(2) *C.I.G.*, 275, 277, 282, 287.

(3) Cl.-Ganneau, *Archaeological Researches...*, II, p. 133.

(4) *Ibid.*, p. 490. Il est revenu depuis sur ce nom (*RAO*, IV, p. 146, n. 3) et ne serait pas éloigné d'y voir, dans certains cas, une forme apocopée de Ἰσαάκ, Ἰσάκιος.

(5) On peut rapprocher de cette formule *anno.... archontium*, la formule analogue qui n'est pas rare dans les textes grecs de même genre, v. g. : Ἐπὶ ἀρχῆς Ἀντωνίνου Ἀνουνέου κὲ Ἀνίνα (*Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 44, n° 19). — Cf. encore : Ἀγρίππας ἄρχων ἔτους σγκ´ (Wadd., 1894).

(6) Cf. mention des *duoviri quinquennales* d'Héliopolis, *C.I.L.*, III, S., 14387[a] et 14387[b].

(7) Sur les *duoviri* et les *quatuorviri*, cf. Pauly-Wissowa (s. v. *Duoviri iure dicundo*), col. 1804 et suiv.

ἄρχοντες ne soit pas à prendre pour l'équivalent strict de *duoviri* et qu'il ait été attribué en commun à ceux-ci et à deux autres fonctionnaires de la colonie.

Les deux dédicants, *Foebus* (1) et *Myla* (2), sont de très petites gens, comme leurs noms serviles en font foi, peut-être même des esclaves appartenant à la municipalité ; aussi, le *quadratarius*, aussi peu clerc qu'eux, en a-t-il pris à son aise. Ainsi, outre le bourdon assez explicable de la lig. 3 (3), le nom de *Foebus* lui-même est à peu près illisible : la lettre F est très mal conformée et, de plus, l'E ayant été oublié a été inséré après coup entre l'O et le B ; enfin, la finale est incorrecte (4).

Ce document, d'un type nouveau, est curieux, en dépit de ses incorrections ; de plus, il présente peut-être un certain intérêt pour la topographie de la ville antique. Vu la masse du cippe, il est bien probable qu'il a peu voyagé et qu'il a été trouvé approximativement *in situ*. Dans cette hypothèse, la ville antique aurait eu, du côté de l'Ouest, une étendue sensiblement plus grande que celle que lui prête le plan, d'ailleurs provisoire pour cette partie, des architectes allemands.

72. — M. Alouf a découvert récemment et publié dans *Al-Machriq* (1907, p. 161) une inscription où se lit pour la première fois le nom du « Mercure » héliopolitain.

L'inscription (Pl. II, 3 : croquis de M. Alouf) est gravée sur un gros bloc irrégulier, retaillé, long de $0^{m},81$; la largeur varie : $0^{m},36$ en haut, $0^{m},52$ en bas, $0^{m},60$ au milieu. Haut. des caractères $0^{m},09$, gravure soignée (5). Grâce à l'obligeance du zélé conservateur des ruines et

(1) Pour l'orthographe du nom, cf. v. g. *C.I.L.*, III. *index*, p. 2571.

(2) Cf. *Mula* (*C.I.L.*, IV, 2203), *Mylia* (*C.I.L.*, VI, 22623), Μύλας (Pape-Benseler, s. v.).

(3) *Et* sera sans doute tombé, par suite de ce fait que la lettre finale de *Isae* et le T suivant formaient déjà un groupe ET.

(4) MVLTAI est à corriger en MVLTAS ; de plus, on croit lire FEIЄPRVNT là où on attend FECERVNT.

(5) D'après les renseignements fournis, la pierre aurait été trouvée près de l'église grecque (cf. Plan de Puchstein, 9) et proviendrait vraisemblablement des remparts de Ba'albek.

du musée de Ba'albek, je possède un estampage de l'inscription : pris au mois de Janvier et gelé sur la pierre, il a un peu souffert, mais suffit amplement pour contrôler la lecture et l'arrangement du texte. L'inscription comprend deux lignes. Il est facile de remarquer à première vue que la gravure dénote une époque assez tardive : en Syrie, le Δ remplace fréquemment le signe D dans les inscriptions (notamment les milliaires) de Dioclétien.

Malgré la cassure oblique qui a intéressé le bloc à dr., je crois l'inscription absolument complète : il reste même un blanc assez considérable entre l'O de la première ligne et le bord de la pierre. On doit donc lire :

Deo Mercyri[*o*].

On remarquera que c'est là l'appellation ordinaire du Mercure *romain*. On peut donc, je crois, sans toutefois lui accorder une valeur absolument probante qu'il n'a pas, relever ce nouvel indice à l'appui de la thèse qui fait du Mercure introduit dans la triade héliopolitaine un dieu exclusivement romain (1).

Quant au signe qui est gravé au-dessous de l'inscription, il se compose de deux lignes obliques en sens inverse, longues de 0m, 16, qui se coupent par leur milieu ; les angles opposés par le sommet, formés par leur intersection, sont partagés par une ligne droite de 0m, 20. Il semble évident qu'il ne faut pas, en dépit de la ressemblance, y reconnaître la sigle XP ou XI et que ce soit là le symbole du dédicant anonyme. Encore bien moins peut-on penser à une variété du chrisme : on s'expliquerait malaisément la présence du symbole chrétien en cette place, quand bien même il serait prouvé que le bloc eût été réemployé dans une construction d'époque chrétienne. Tout bien considéré, j'avais cru y reconnaître un *foudre* réduit à sa plus simple expression, lorsqu'un nouvel examen de l'original a fait découvrir le même signe sur la tranche du bloc, sur la partie qui a été dressée, quand la pierre a été incorporée dans une construction. Peut-être

---

(1) Si l'inscription pouvait être complétée — ce qui n'est pas — *Deo* [*sancto*] *Mercyri*[*o*] il y aurait peut-être là une présomption en faveur du caractère indigène du Mercure héliopolitain, vu que l'appellation θεὸς ἅγιος s'applique couramment à nombre de divinités locales syriennes. Cf. *EAO*, I, p. 100 et suiv. ; *RAO*, III, p. 330.

n'avons-nous affaire qu'à une marque d'appareillage, ou à une simple ornementation, ce qui est plus probable.

73. Nîḥa. — Stèle funéraire (Pl. II, 4) découverte à Nîḥa, en 1900, par le P. S. Ronzevalle. La pierre, de forme irrégulière, mesure 0m, 60 dans sa plus grande largeur, sur une hauteur de 1m, 30 : elle se trouve encastrée en partie dans les fondations d'un mur, sens dessus dessous, ce qui en rend la lecture difficile, vu surtout la conservation défectueuse du monument et la gravure assez barbare du texte. On est d'abord frappé par la présence de quatre cônes dessinés sur le haut de la stèle, immédiatement au-dessous des deux premières lignes de l'inscription. On doit y reconnaître sans hésiter quelque chose d'analogue aux *nephech,* cippes de forme pyramidale que les Nabatéens et les Juifs avaient coutume de graver ou de sculpter au-dessus des sépulcres (1). Comme il y a toujours un rapport constant entre le nombre des *nephech* et celui des défunts, nous devons rechercher dans cette inscription embrouillée la mention de 4 morts. Il semble, si l'on fait état de la position de la quatrième *nephech,* rejetée au-dessus de l'alignement des 3 autres, que la tombe reçut d'abord 3 corps et que le 4e dessin fut ajouté, à la place laissée libre par la ligne montante de l'inscription, lors du 4e ensevelissement (copies, estampages).

La première ligne du texte, celle qui surmonte les cippes funéraires, doit se lire :

Υἱοὶ Γαίο(υ) Κλωδ(ίου) Μαρκέλλου.

La lecture Γαίο(υ) est sûre, Μαρκέλλου également ; du *nomen,* le Κ seul est certain, les 3 autres lettres ne sont que probables.

Quant à la partie de l'inscription située au-dessous des nephech, un certain flottement dans les lignes et l'impossibilité de lire horizontalement invitent à y rechercher quatre épitaphes distinctes, gravées paral-

(1) Voir sur ce sujet les remarques de M. Cl.-Ganneau (*RAO,* II, p. 189-191). A propos du tombeau nabatéen, élevé par ʿAbd ʿObodat pour son père et son fils, et qui était en conséquence surmonté de 2 *nephech,* il rappelle que le sépulcre des Macchabées à Modin, destiné à recevoir 7 personnes, était couronné de 7 pyramides et que le mausolée d'Hélène d'Adiabène, à Jérusalem, pour la même raison, en avait 3.

lèlement (1) en colonnes étroites, correspondant plus ou moins exactement chacune à une *nephech*. La première se lit de la sorte sans difficulté :

Κάνδιδος ἠ(τ)ῶν κα´ (2).

La seconde, moins lisible (3), paraît donner :

Μένος (4) ἠ(τ)ῶν κα´.

La troisième épitaphe occupe tout le reste de la pierre, — ce qui vient confirmer l'hypothèse suivant laquelle la stèle n'aurait d'abord commémoré que 3 défunts, — et elle est plus développée :

Μάρκελλος ἐτῶν η´ μην(ῶν) ιγ´.

La quatrième, gravée tout au-dessous, ne renferme qu'un nom et un chiffre : je crois pouvoir lire :

Ἱπώλυτ[ος] ιζ´.

La finale du nom aurait été rejetée soit à g. du chiffre IZ, soit à dr.

Ainsi cette épitaphe barbare se rapporte bien à 4 morts, 4 frères, ensevelis, suivant la formule funéraire, ἕκαστος πρὸς πόδα τοῦ ἑτέρου.

74. — Près du petit temple, cippe (haut. $0^m,97 \times$ larg. 0^m, 75) renversé dans le ruisseau, portant une inscription sur les moulures de tête et le dé (cop. du P. Ronzevalle, en 1900).

CA[illegible]AM
AIШNIOC
YПЄPCШTIPI
ACYЄIШNA
NEΘЄTO[illegible]TIШ
ΘЄШ

(1) Cf. exemple analogue dans un texte funéraire de Qâṭoûrâ : Wadd., 2703 *c*, revu par Chabot (*Journal asiat.*, 1900[2], p. 273).

(2) Je crois qu'il faut admettre comme possible une ligature du T avec l'H : l'examen de l'estampage n'est pas concluant. La graphie ἤτη est une des fautes usuelles.

(3) Le nom MENOC avait d'abord été écrit sur une seule ligne ; s'apercevant de son erreur, le lapicide procéda à un grattage partiel de la finale qu'il reporta à la 2e lig. ; l'O subsiste encore, ainsi que des vestiges des deux autres caractères. Ce sont ces traces de gravure qui ont obligé à placer plus haut la 3e épitaphe.

(4) Cf. Μάνος et Μῆνος.

Σά[βκος] (?) Ἀμ(μ)ώνιος ὑπὲρ σωτ(η)ρίας υ(ἱ)ῶν ἀνέθετο (ou ἀνέθε(κε)
τ(ῷ) [ἁ](γ)ίῳ θεῷ.

75. Aboû Hasbi. (1)— L'inscription n° 2 de von Oppenheim (2) a été rétablie avec sagacité et bonheur par M. Cl.-Ganneau (3) :

I. O. M. H. Q. (ou *C.*) *Baebius Rufus.*

Je puis apporter à l'appui de sa restitution un croquis du monument et de l'inscription, retrouvé dans les papiers du P. Bourquenoud, œuvre de R. de Bernoville, son compagnon d'exploration (Pl. III, 5). Cette copie donne :

I O M H O BAIBIVS RVFVS ... IB (4)

Elle est donc très favorable à la lecture proposée ; l'inscription aurait donc été dans son intégrité :

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) Q(uintus) Ba(e)bius Rufus [fec]i(t).

L'arceau sur la face antérieure duquel le texte est gravé est en très bel appareil et repose sur une assise massive qui fait saillie à l'intérieur et ménage une banquette sur les deux côtés et au fond ; le sol est dallé, à la réserve d'un large caniveau par où s'épanche la source.

En témoignant sa dévotion au Jupiter Héliopolitain, *Q. Baebius Rufus* (5) avait également bien mérité de ses concitoyens qui lui devaient ainsi une fontaine et un lieu de réunion plein de fraîcheur et d'agrément.

76. Ferzol. — Le P. Ronzevalle y a signalé (6) un fragment de cippe dessiné par lui chez un habitant du village. Haut. totale $0^{m},47$; sur le dé, une couronne en relief ; sur la plate-bande supérieure, deux lignes d'inscription, incomplètes à dr.

---

(1) Abû Hasbi (v. Oppenheim), ʿAin Hashbey (Conder), Heichbaiyeh (P. M. Jullien). Cf. carte de von Oppenheim. — La vraie forme du nom est عين حشبى (M. Alouf).

(2) *Byz. Zeitschrift*, 1905, p. 19, cf. p. 755 ; *C.I.L.*, III, S., 13607.

(3) *Byz. Zeitschrift*, 1906, p. 279 = *RAO*, VII, p. 217.

(4) Le dernier mot est mutilé : lacune de 3 lettres au maximum ; des 2 qui subsistent la dernière est douteuse, on peut y voir un T.

(5) Il est très possible que ce personnage soit le même que le dédicant de Baʿalbek (*C.I.L.*, III, S., 14386).

(6) *Mélanges*, I, p. 232, n. 2.

APOLLINI ET DEANE
❦ SEVIVVS RVFINVS

C'est la première dédicace à Appollon et à Diane (1) trouvée en Syrie. Le nom du dédicant est visiblement corrompu ; ne peut-on pas rétablir : *Sevius Rufinus,* ou encore *Se(xt)us Rufinus,* ou même *Se(xtus) Vivus (?) Rufinus* ?

77. Chmoustâr (شمسطار), petit village dans la Biqâʿ, sur le versant oriental du Liban, presque à la hauteur de Baʿalbek. — Plaque de marbre blanc ($0^m, 60 \times 0^m, 50$) ; lettres larges et élégantes, conservation parfaite. J'ai vérifié sur l'original la copie qui m'avait été remise par le possesseur de cette inscription, un antiquaire de Beyrouth.

L·LICINI·FELI
CIS·ET·VETTV
LENAE·T·F·PRI
MAE·VXORIS ET
LIBERORVM·

L(ucii) Licini(i) Felicis et Vettulenae, T(iti) f(iliae), Primae, uxoris et liberorum.

§ 18. — Voies d'Héliopolis à Emèse et d'Emèse à la mer.

Le premier milliaire connu de la voie d'Héliopolis à Emèse a été signalé, en 1897, par Perdrizet et Fossey à ʿArgoûn, petit village distant de 3 kil. de Tell Nabi Mand à l'E.-N.-E. (2).

78. — Un exemplaire de la même série a été découvert par M. Alouf, à Jabboulé (à 1/2 h. N.-E. de Leboué) ; il l'a publié dans *Al-Machriq* (1907, p. 36) ; le milliaire a été revu par le P. Ronzevalle (copies).

La colonne (haut. $1^m, 70$, y compris le dé cubique sur lequel elle repose) porte deux inscriptions : la première, fort mal venue, comprend neuf lignes d'une gravure tout à fait incorrecte et inélégante (Pl. II, 6).

---

(1) Sur l'orthographe vulgaire *Deana*, cf. Pauly-Wissowa, s. v. *Diana*, col. 325.

(2) *Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 67, n° 5 (= *C.I.L.*, III, S., 14397).— Le P. Lammens

Ce premier essai fut repris de l'autre côté du fût de la colonne : la seconde rédaction ne compte que six lignes et la lecture ne présente aucune difficulté (h. de l'inscr. 0^{m}, 85 ; des lettres, 0^{m}, 05).

DDNNFLVALERIO
CONSTANTIOET
GALERIOVALERIO
MAXIMIANOCAESS
CCL·IVL·AVG·HEL
XVII

D(omini)s n(ostris) Fl(avio) Valerio Constantio et Galerio Valerio Maximiano Caes(aribus) C(o)l(onia) Iul(ia) Aug(usta) Hel(iopolis). XVII.

Cette inscription qui ne mentionne plus que les deux Césars est sensiblement contemporaine de la première et se réfère à la même réfection de la voie d'Héliopolis à Emèse. Le chiffre XVII convient parfaitement à la distance qui sépare Jabboulé de Ba'albek, environ 25 kil.

La voie Héliopolis-Emèse envoyait un embranchement dans la direction de la mer et aboutissant à Tripoli. Cette voie, dont le tracé n'a pas été encore suffisamment étudié, devait suivre sensiblement la direction de la chaussée actuelle Homs-Tripoli.

79. — Le P. Ronzevalle a relevé, l'été dernier, à 1 mille O.-N.-O. de Tell Nabi Mand, dans la vallée de l'Eleutherus, un milliaire de cette voie. La colonne, couchée à terre et aux trois quarts enfouie dans le sol, est encore recouverte d'une mousse tenace qui en rend la lecture très difficile (Pl. III, 7). Il reste des débris de neuf lignes qu'il est facile de compléter d'après le milliaire découvert par Perdrizet et Fossey :

[Imp. Caes.] (Cai)o [A]ure[lio Valeri]o Diocl(e)[t]i(a)[no invicto] Aug. et (Im)p. Ca[es. Marco] Aurelio Valerio [Maxim]iano (P.F.) [invicto Aug. et Fla]vio Valerio [Constan]tio et Galerio [Valeri]o Maximiano [nobb.] Caess. Date entre 292 et 304.

Dans son article (cf. *Al-Machriq,* l. cit.) M. Alouf émet l'avis que cette voie fut celle que les constructeurs de Ba'albek utilisèrent pour faire

a copié, au même endroit, un fragment de milliaire au nom de Philippe (*Musée Belge*, VI, p. 32, n° 69).

venir de la mer les matériaux étrangers employés à la construction. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, qui semble d'ailleurs plus vraisemblable que celle qui fait suivre à ces lourds charrois la vallée du Léontès, il se peut que le milliaire du Baddâwî (1), à 1/2 h. au N. de Tripoli, ait appartenu à la voie Emèse-Tripoli. Il est d'ailleurs à propos de noter qu'il est, lui aussi, au nom des deux mêmes Césars ; mais ici, semble-t-il, qualifiés du titre d'αὐτοκράτορες.

§ 19. — Damas et la Damascène (Ifry, Helboûn).

80. Damas. — Dans la cour du consulat d'Angleterre, stèle de basalte ornée d'un buste en relief qui ressemble beaucoup au bas-relief barbare publié par M. Cl.-Ganneau (2) et dans lequel il était tenté de reconnaître un morceau de sculpture nabatéenne. La principale différence entre les deux monuments consiste en ce que celui de Damas figure certainement un homme jeune, imberbe, coiffé d'une sorte de bonnet conique assez bas, plus aplati que le « tarbouch » palmyrénien, et décoré d'une couronne formée de petites imbrications imitant grossièrement des feuilles de laurier. Le médaillon ou camée, serti parfois au milieu de cette couronne sur les bustes de Palmyre, est ici remplacé par un losange encadrant un point central. La couronne déborde du bonnet et s'allonge à dr. et à g. en deux cornes qui se terminent en pointe effilée.

Au-dessus du buste, la courte épigraphe (ma copie) :

ΜΑΒΒΟΓΑΙΟϹ
ΑΝΑΜΟΥ
ϹШ

Μαββογαῖος 'Ανάμου σω (?)

Le n. pr. Μαββογαῖος n'est qu'une variante orthographique, déjà ren-

(1) *Musée Belge*, IV, p. 308, n° 48.
(2) *EAO*, I, p. 105, cf. Pl. II J. Ce monument est depuis entré au Louvre.

contrée (1), de l'ethnique Μαμβογαῖος « le Manbougien », devenu nom propre (2).

81. — Autel de basalte (provenant du Ledja), sur lequel est sculpté un buste proéminent de divinité imberbe, à chevelure luxuriante. Sur le rebord supérieur de l'autel se lit une double épigraphe (cop. du P. Ronzevalle): nom du dédicant et signature d'artiste.

Sur le devant : ACAΔOC
Sur le côté droit : KAЄICIOC ЄΠOIH
CЄN

Ἄσαδος (3). Καείσιος (4) ἐποίησεν.

82. — Fragment de stèle funéraire, basalte ; mauvaise gravure, lecture difficile (ma copie) :

TΘYC
ЄKΦENΘ
ЄKЄITAI
BΓAIOC
BIΔB Є
OYB ωC
MΠ

[Ἔ]τ(ο)υς εκφ', ἐνθ[άδ]ε κεῖται [Ἄ]βγα(ρ)ος [Ἀ]βιδβέ[λ]ου β[ι]ώσ[ας ἔτη] μ'.

Le n. pr. Ἄβγαρος est assez fréquent (5). Le patronymique doit être vraisemblablement lu comme nous le proposons : Ἀβιδβέλου (6), car la lacune signalée entre B et Є n'a pas sûrement été remplie par un caractère.

83. Ḥiâra, village situé à 6 kil. S.-E. de Damas. — A l'entrée du

(1) Cf. v. g. l'inscription de Ṣanamein souvent publiée : *Arch.-epigr. Mittheil. aus Œsterreich*, VIII (1884) p. 189 ; *ZDPV*, VII, p. 121 ; *Critical Review* d'Edimbourg, II (1892), p. 56 ; *PEF*, 1895, p. 58, n°46 ; Dittenberger, *Orientis Graeci...*, n° 426 ; *Inscript. graecae ad res romanas*, III, 1127.

(2) Cf. *RAO*, IV, p. 108 ; V, p. 87-88. — On trouve également l'orthographe Μαμβόγεος (*PEF*, 1887, p. 17 ; *JHS*, XIII, p. 316).

(3) Cf. Wadd., 2065 ; Dussaud, *Mission...*, n°s 58, 64, 89, 126.

(4) Cf. Καίσιος (Wadd., 2714).

(5) Cf. Wadd., 1984 *d*, 2046, 2454 ; *Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 49, n° 37.

(6) Sur ce nom, cf. Wadd., 1854 *d*, 2536 ; *RAO*, IV, p. 50.

village, près d'un wéli, sous un grand mûrier, bloc de pierre cubique (long. 1m, 12 × 0, 69 larg. × 0m, 63 haut.) transformé en auge. Par suite de cette transformation, l'inscription se trouve gravée sur une des petites faces, et de bas en haut ; les lettres de la lig. 1 sont décapitées.

ΑΙ ΙΑϹΙ Ι Ι
ЄΤΟΥϹΔΠΥΑΡΤϹ
ΜΙϹΙΟΥ ΚΟ

.... ἄ(π)ασι(ν), ἔτους δπυ', Ἀρτ(ε)μισίου κ(θ)'.

84. Helboûn. — Sur la terrasse de la maison du cheikh, fragment brisé de toutes parts, de 0m,30 environ de longueur. (Pl. II, 8).

Au-dessus, trace d'une ligne antérieure ; Α coupé en deux au début de lig. 2 ; lig. 4, autres caractères indistincts, le Ν n'est pas sûr.

... ἀπὸ τῶν] θεμελ(ί)ων ἐπ[.....ἐκ κ]αμάτου (1) αὐτοῦ ἐν [ἔτει..] ω' ἰνδ(ικτιῶνος) ιγ' τοῦ ANS.... (μ)[ε]τ[ὰ] τῶν τέκν[ων].

85. — L'inscription copiée par Porter (2) est gravée sur un angle extérieur de soubassement mouluré, encastré dans la porte de la même maison (long. 1m, 30).

Sur l'une des faces, on lit encore distinctement :

ϹΦΙΛΙΙ Ι
ΠΟϹЄΚΤ
ѠΝЄΙΔΙѠ
ΝΑΝЄΘΗΙ

.... ς Φίλι(π)πος ἐκ τῶν εἰδίων ἀνέθη[κεν].

L'inscription de l'autre face est aujourd'hui totalement détériorée.

86. — Je crois que l'inscription de Perdrizet et Fossey, publiée comme suit (3):

---

(1) La formule ordinaire est ἐξ ἰδίων καμάτων.

(2) *Five Years in Damascus*, I, p. 333, n. 5 ; cf. Wadd., 2555 *a* qui n'a pas retrouvé la pierre.

(3) *Bull. de corr. hell.*, 1897 p. 58, n° 63.

OKIONOAT
IΛIOYAΠЄ
IOCΦIA
OYΛYCI
ЄTOYC LC

doit être rétablie au moins en partie :

...’Ιου]λίου, ἀπε[λεύθερ]ος Φι(λ)[ίππ]ου Λυσί[ου], ἔτους (ε)ς′.

Le nom de Λυσίας s’est déjà rencontré à Ḥelboûn (1). Il se pourrait que le texte précédent ait aussi mentionné un [Λυσία]ς Φίλιππος. Qui sait si ce n’est pas le même personnage qui est nommé dans les deux inscriptions ?

Ifry, petite localité dans l’Anti-Liban, à 2 h. 1/2 dans la montagne au-dessus de la source de ‘Ain Fidjé, station du chemin de fer Beyrouth-Damas. — J’ai pris une nouvelle copie de l’inscription relevée par Porter et Waddington (2) dans la mosquée. La lecture de Wadd. est très exacte; d’ailleurs, la conservation de la petite corniche moulurée sur laquelle est gravé le texte est parfaite.

Il est possible que le groupe final : OYΛΦIEIAPωH = ου (’Α)φιειάρω(ν) ; mais il ne me paraît guère probable qu’ ’Αφιείαρα (*sic* Wadd.) ait été le nom antique d’Ifry, surtout s’il faut reconnaître, comme l’a proposé avec infiniment de vraisemblance le P. Ronzevalle (3), un Ba‘al d’Ifry dans le Ζεὺς Βεελέφαρος : il y aurait trop d’écart entre Ἔφαρος et ’Αφιείαρα.

Ifry semble avoir été une localité antique assez importante : on y trouve partout de beaux blocs taillés, et les quelques recherches que nous y avons faites rapidement, en Janvier 1905, ont amené la découverte de deux inscriptions nouvelles.

87. — Fragment d’autel à 4 faces : la face antérieure ornée d’un buste radié et de feuilles d’angle ; de l’inscription, il ne reste plus que deux mots :

ЄTOYC[illegible]
MAPK[illegible]

---

(1) Wadd., 2554, cf. 2555.

(2) Wadd., 2557.

(3) *Rev. archéol.*, 1905[1], p. 48.

88. — On nous signale dans les fondations d'une maison un autre bloc qui porte de « l'écriture ». Nous le faisons déblayer : sous la neige apparaît une épaisse couche d'immondices qui demande beaucoup de travail. Le bloc est un autel orné d'une couronne en relief, à bandelettes pendantes. L'inscription est double, et la seconde, moins soignée et moins lisible, paraît moins ancienne.

ΔΙΗΡΑΔΑΜΑϹ
ΚΗΝΥϹ

MNH
ϹΘΗ
Λ Ρ
(couronne) IM
OϹ
ϹΥΝΓΙ
NYKI

Le petit texte disposé en colonne se lit peut-être :

Μνησθῇ (Ἀ)ριμος (ou (Δ)[ά]ριμος, cf. اذرم ou encore (Κ)[ύ]ρι(λλ)ος)
σὺν γ(υ)ν(αι)κί (?).

Le premier texte, celui qui semble avoir d'abord été gravé seul et avoir donné au monument religieux (autel) sa signification votive, est plus embarrassant. Je me suis demandé s'il ne faudrait pas lire hardiment :

Δι(ί) (1), Ἥρᾳ Δαμασκην(οῖ)ς.

et s'il ne s'agirait pas d'une dédicace au *Jupiter Damascenus* et à sa déesse parèdre ; mais cette hypothèse séduisante se heurte à quelque difficulté.

§ 20. — Inscriptions de l'Emésène (Homs, Hamâ, etc.).

89. Ḥomṣ. — Petit cippe votif en calcaire tendre, provenant de Ḥomṣ, malheureusement très mutilé. La partie subsistante qui comprend le dé

(1) Il se pourrait que dans ma copie, faite cependant avec beaucoup de soin, j'aie omis un I. La lecture est certaine.

et la base moulurée mesure $0^m,18$; dans son intégrité, avec sa corniche, ce petit monument ne devait guère dépasser $0^m,25$. (Collect. de l'Université S[t] Joseph).

Ce qui reste de l'inscription est gravé sur le dé et sur deux bandeaux du socle ; elle devait commencer sur les moulures de tête. La partie conservée ne nous apprend pas à quelles divinités s'adressait cette mignonne offrande. Ces divinités — une triade — sont représentées sur la face antérieure et les deux côtés adjacents du dé du cippe ; mais ces petits bustes de $0^m,07$ ont tant souffert qu'il est bien difficile d'identifier les dieux qu'il représentaient. Le principal dieu, celui du milieu, porte une abondante chevelure qui descend en torsades sur ses épaules ; à sa droite, une déesse drapée, portant un voile d'où s'échappent deux grosses tresses de cheveux ; le troisième dieu est vêtu d'un paludamentum agrafé sur l'épaule droite, laissant à nu deux bras vigoureux ; les 3 têtes sont méconnaissables.

L'inscription se lit :

ΠΟΛΙΤΗϹΥΙΙ
ϹΩ THPI
AϹ buste KAM
T
I IYN
ϹKAI
HNЄΠΟΗϹ
ЄN

..... πολίτης (Ἡλιοπολίτης ??) ὑ(π)[ὲρ] σωτηρίας Κα(λλ)[ίσ]τ[ου κα]ὶ
(γ)υν[αικὸς........]ς καὶ [τέκνων κατ' εὐχ]ὴν ἐπόησεν.

Ce serait donc une dédicace faite par un habitant d'Héliopolis (?) pour la santé de Κάλλιστος et de sa famille.

Il ne semble pas que nous ayons affaire à la triade héliopolitaine : le buste principal n'offre rien du type si caractéristique du Jupiter de Ba'albek (aucune trace de calathos ni de gaine, le buste s'arrête au milieu de la poitrine) ; le 3[e] personnage, dans son costume guerrier, ne peut guère être interprété comme un Mercure. On serait peut-être sur la bonne voie en rapprochant de ce petit monument le bas-relief de même provenance,

déjà souvent publié (1) : les trois personnages qui y figurent encore (le tableau en comprenait 4) nous donnent un dieu radié en costume d'officier romain ; une déesse voilée que l'épigraphe placée au-dessus de sa tête appelle 'Αθηνᾶ ; un 3e personnage, d'aspect également guerrier, désigné par le nom Κεραυνός.

90. — J'ai revu l'inscription publiée par Kalinka (2) d'après la copie et l'estampage du Dr Musil. Le bloc inscrit a été réemployé comme jambage de porte ; l'inscription s'enfonce dans le sol et il a fallu desceller quelques pavés pour étudier le début des lignes. La gravure est médiocre et en partie effacée. Ma copie, collationnée sur un estampage assez mal venu donne ce qui suit :

ΜΕΡΟϹϹΑΛΙΜΟΥΚΑΙ	
ΑϹѠΝΟΥΚΑΙΕΝΓΟΝΙο	ΤΟΔΕΑΛΛΟΜΕΙΟϹ
ΝΕΙϹΤΗΝΚΟΝΧΗΝ	ΤΟΑΡ..ΤΙΚΟΝΕΑ
ΜΗΝΙΔΟΥΤΟΥΛΨ	ΛΑ.......ΚΑΙΛΙΑΔΙ
ΕΤΟΥϹ	

M. Kalinka a fort bien vu que le texte se compose de deux parties : on ne le distingue guère qu'à une légère différence d'alignement des deux inscriptions. La partie déchiffrable de l'inscription paraît devoir se lire :

1) Μέρος Σαλίμου καὶ 'Ασώνου (3) καὶ ἐνγονί(ω)ν εἰς τὴν κόνχην Μηνίδου, τοῦ λψ' ἔτους.

2) Τὸ δὲ ἄλλο μέ(ρ)ος τὸ ἀρ[κ]τικὸν ΕΑΛΑ.... καὶ ΛΙΑΔΙ....

La lecture du premier éditeur 'Αλίμου avait été corrigée en [Σ]αλίμου par M. Dussaud et le P. Lammens (4). Le terme ἐνγόνιον a déjà été signalé par M. Cl.-Ganneau dans une inscription juive de Jaffa (5) ; il se re-

(1) Cf. notamment S. Ronzevalle dans *Comptes rendus*, 1902, p. 235 et suiv. ; 1903, p. 276 et suiv.; *Rev. archéol.*, 1902[1], p. 287-291.

(2) *Jahreshefte* de Vienne, *Beiblatt*, III, col. 31, n° 39. Ce texte figure également dans un ancien manuscrit épigraphique en arabe dont il sera question plus loin (§ 26).

(3) Ἄσωνος, transcription possible du nom arabe Ḥasân (cf. cependant Ἄσσαν, *Rev. Biblique*, 1905, p. 603) : *Salîm* et *Ḥasân*, deux noms arabes bien faits pour se rencontrer dans la même famille, et à Ḥoms, où l'élément arabe était proéminent.

(4) *Musée Belge*, V, p. 282.

(5) *Archaeological Researches*, II, p. 137.

trouve aussi dans une épitaphe d'Arsouf sous la forme ἐγγόνην (= ἐγγόνι(ο)ν) (1).

Peut-on parler maintenant d'un « Bauglied einer byzantinischen Kirche » (Kalinka) ? Je ne le crois guère : le bloc est de dimensions modestes ($1^{m},30 \times 0^{m},40$) ; le texte, peu explicite, n'est accompagné d'aucun symbole et ne renferme aucun nom d'apparence chrétienne. Je serais plutôt d'avis d'y reconnaître une inscription établissant les droits de deux groupes d'individus, de deux familles, sur un tombeau commun (2) : d'un côté, Salim, son fils (?) Ḥasân (?) et ses petits-enfants, jusqu'à la *conché* (3) de Ménidès; de l'autre (la partie nord), deux autres personnages. On pourrait aussi conjecturer, mais avec bien moins de probabilité, qu'il s'agit de travaux, exécutés dans le même monument par deux séries de travailleurs, ou aux frais de deux groupes de personnes (4).

91. Qaṭṭiné. — Ce petit village sur la rive est du lac de Ḥomṣ occupe peut-être l'emplacement d'un ancien centre hittite; restes de l'époque chrétienne : croix accostée de paons, inscription syriaque devenue « pierre du dos », etc.

A l'église grecque orthodoxe, stèle funéraire de basalte (copie du P. Ronzevalle). (Pl. II, 9). Je crois qu'il faut lire :

(Θάρ)σι [Ἰ]ου(λ)ία Βαλλάθη [Ἄ](φ)θωνα (5) ἄλυ[πε χα]ῖρε.

92. Miśrifé.— Fragment de basalte, orné en haut, à gauche, d'une figure en relief, bucrâne (?).

---

(1) *Rev. Biblique*, I, p. 247.

(2) Un exemple particulièrement intéressant est fourni par le tombeau de Diogène à El-Hâs (Wadd., 2661). Cf. *RAO*, IV, p. 122-130 et Prentice, *The so-called tomb of Diogenes in Hâss* (*Princeton University Bulletin*, t. XIV, p. 74-88). — Un rapprochement encore plus topique nous est fourni par des textes réglant les droits de propriété sur des parts (μέρος) de tombeaux. Cf. Wadd., 2245, 2146 et 2009, textes dont M. Cl.-Ganneau a donné l'explication définitive (*RAO*, IV, p. 361-372).

(3) Les exemples de κόγχαι renfermant des statues dans les tombeaux ne sont pas rares.

(4) Cf. spécialement l'exemple analogue du téménos du Djebel Shèkh Berekât (*Hermes*, XXXVII., p. 91 et suiv.). Cf. aussi un texte de Maʿlûlâ publié par Moritz (*Mitteil. d. Semin. f. Oriental. Sprachen*, I, p. 147) :.... ἐποίησαν τὴν κόγχην ἐπ' μέρους ἡμοίσους (=ἡμίσους).

(5) Ἄφθονα, *Rev. Biblique*, 1905, p. 78.

ΡЄΓ
ΓЄΡΜ
CЄΥΘ
ΠЄΧ

.... Γεϱμ[ανὸς] Σευθ[ᾶ ἄλυ]πε χ[αῖϱε].

93. Ḥamâ. — A gauche de la porte qui donne accès dans la cour de la grande mosquée. Sur un fragment de corniche moulurée ; petites lettres fines et élégantes ; plusieurs caractères décapités :

ΟЄΙCЄΒЄCΙΑΙΟC ΒΑCΙΛЄΙC
CΤ

Ὁ ε(ὐ)σεβέσ(τ)α(τ)ος βασιλε(ὐ)ς [Κων]στ[αντῖνος ?].

Gaǵar. — A Ḡaǵar, sur l'Oronte, au N. de Ḥoms, à une heure N.-E. de Tisinîn, le P. Lammens avait relevé, en 1898, deux inscriptions et remarqué que, dans le village, les débris anciens abondent. Puis il ajoutait : « Ghajar doit avoir jadis possédé un beau monument : temple ou église ; il reste encore *in situ* des montants de porte moulurés ». La découverte d'une nouvelle inscription par le P. Ronzevalle prouve qu'il faut sans hésiter attribuer à cette église de Ḡaǵar l'inscription n° 32 du P. Lammens (*Musée Belge*, IV, p. 299).

94. — Je reproduis (Pl. III, 10) la copie du P. Ronzevalle. En rapprochant ce fragment du nouveau texte donné plus bas, on pourra en mieux saisir le sens.

95. — Cette seconde inscription est gravée sur la moitié droite d'un énorme linteau, récemment déterré par les indigènes. A gauche, il reste encore un segment du cercle en relief qui ornait le centre de l'inscription et renfermait la croix ainsi que les divers symboles que l'on rencontre sur les linteaux chrétiens de cette partie de la Syrie ; à droite, le texte semble complet à peu de chose près.

ΤΗΝΓΝΩΜΗΝΚΩΝCΤΑΝΤΙΝ
ΜЄΝΟCΤΙΒЄΡΙΟCΟЄΝЄΥCЄΒЄΙΤΗΛΗΞ
[...]οΦΙΛοΧΡΙCΤοCΗΜΩΝΒΑCΙΛЄΥC
ΜЄΝΟΥΑΥΤΟΥΠΑΤΡΟCЄΥCЄΒЄΙΑΝΔΛΔ
ЄΥCΑΝΤΟCΓΡΗΓΟΡΙΟΥΤΟΥΘЄΟΤΙΜΗΤΟΥ
ΠЄΡΙΒΟΛΟΝЄΚΘЄΜЄΛЄΙΩΝΦΙΛΟΔΩΡΩ
CЄΡΓΙΟΥΛЄΟΝΤΙΟΥΠΡЄCΒ·ЄΠΑΡΙΜΟΥ
οΥΔϚΩ ЄΤο[...]

Au début de la lig. 3, un mot a été gratté et l'espace qu'il occupait (7 à 8 lettres) est demeuré en blanc ; ligature de OY dans θεοτιμήτου, Σεργίου, et Λεοντίου.

La lecture n'offre aucune difficulté :

.... τὴν γνώμην Κωνσταντίν[ου]
.... μενος Τιβέριος ὁ ἐνευσεβεῖ τῇ ληξ...
.... ὁ φιλόχριστος ἡμῶν βασιλεύς
.... μένου αὐτοῦ πατρὸς εὐσέβειαν ἀλα...
.... εὔσαντος Γρηγορίου τοῦ θεοτιμήτου
.... περίβολον ἐκ θεμελείων φιλοδωρω...
.... Σεργίου Λεοντίου πρεσβ(υτέρου) ἐπ' Ἀρίμου
.... τ]οῦ ΔϚΩ ἔτο[υς....

L'inscription est datée de 894 Sél. = 582 J.-C., par conséquent elle appartient à la dernière année du règne de Tibère II Constantin, ou au début de celui de Maurice Tibère.

Il n'est pas possible de reconstituer la moitié du texte qui manque ; tout au plus peut-on saisir, dans ses grandes lignes, le sens général. Voici du moins quelques suppléments probables :

Lig. 1. — ... κατὰ] τὴν γνώμην Κωνσταντίνου. Il est difficile de déterminer si cette formule se rapporte à Constantin I, mort depuis deux siècles et demi. Ne faut-il pas plutôt reconnaître dans ce Constantin Tibère II Constantin qu'une inscription d'Egypte (1) désigne, alors qu'il n'était encore que César, sous le nom de θεοφύλακτος Καῖσαρ Τιβέριος, νέος Κωνσταντῖνος ?

Lig. 2. — ... μενος Τιβέριος ὁ ἐνευσεβεῖ (2) τῇ λήξ[ει ?] Je ne crois pas qu'il s'agisse ici de l'empereur, mais d'un Tibérios quelconque (peut-être [ὁ ἡγού]μενος) qui semble s'être conformé à la γνώμη dont il a été question. Le dernier mot de la ligne est probablement λῆξις ; mais quel sens précis lui attribuer ici ?

(1) *C.I.G.*, 8646 (577 J.-C.).

(2) Composé analogue à ἐνευπρεπής, ἐνεύχομαι, ἐνευτυχέω, etc.

Lig. 3. — ὁ φιλόχριστος ἡμῶν βασιλεύς, appellatif souvent employé dans le protocole des empereurs byzantins. Cf. Wadd., 1916 et *Rev. Biblique*, 1905, p. 600 (Justinien) ; *C.I.G.*, 8664 (Léon III et Constantin V Copronyme), etc.

Lig. 4. — Le sens semble être que le prince a hérité de la piété de son père ; dans ce cas, on pourrait rétablir avec assez de vraisemblance :

πατρὸς εὐσέβειαν ἀλ(λ)ά[ξας].

Lig. 5. — Probablement mention du surveillant des travaux ; dans ce cas, je lirais :

.... ἐπισκοπ]εύσαντος Γρηγορίου τοῦ θεοτιμήτου

Lig. 6. — .... ᾠκοδόμησεν τὸν] περίβολον ἐκ θεμελείων, φιλοδώρω[ν (ou φιλοδώρω[ς ou même φιλοδωρώ[ντων ? ?).

Lig. 7. — Quoique ce soit très incertain, on pourrait supposer qu'il est fait mention ici de celui qui a fait les frais des travaux, en totalité ou en partie, et on supposerait la disparition de quelque chose comme καρποφοροῦντος ou κόπους ἀμειβομένου.

Si maintenant nous revenons au fragment publié par le P. Lammens (cf. n° 94) nous constaterons qu'il ne fait pas partie du même texte ; mais qu'il se rapporte indubitablement à la même construction. Je lirais donc :

.... βασιλέω]ς ἡμῶν πατρί...

.... ἐκκ]λησίας ὑποστέ[γου.... ou ὑπὸ στέ[γους...

.... β]άσμιον γενόμε[νον...

.... σου τοῦ περιβόλο[υ...

.... θ]εῷ ἀνακιμέν[ου...

Malheureusement ces deux textes sont trop incomplets pour qu'on puisse se faire une idée précise des constructions auxquelles ils se rapportent. Il s'agit probablement d'une église couverte (?) ἐκκλησία ὑπόστεγος, — à moins que les travaux aient été restreints à des réparations sous le toit de l'église ἐκκλησίας ὑπὸ στέ[γους], — du περίβολος et d'un βάσμιον. Ce terme technique, diminutif de βασμός, se présente, je crois, pour la première fois ; mais le sens en est facile à saisir, depuis que M. Haussoullier a détermi-

né la valeur technique de l'adjectif βασμιαῖος (λίθος) = pierre-socle (1) ; le βάσμιον doit être un socle, peut-être de petites dimensions.

96. Tell Nabi Mand. — Dans le moulin, sur un fragment de basalte, brisé à dr.

ΚΥΟϹΕΙ
ΗΛΑΘ

97. — Autre fragment :

ΛΟΤ
ΟΡω

98. — Dans le mur extérieur du moulin, grand bloc qui semble incomplet par le haut ; grandes lettres (lu à la jumelle) :

ΘΕοΔοΤ
ΟΥΑΛΥΠ
ΕΧΑΙΡΕ

.... Θεοδότου ἄλυπε χαῖρε.

99. — Au barrage-pont, à g. en allant au *tell*, cippe funéraire en calcaire blanc, tout à côté du fragment publié par Perdrizet et Fossey (*Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 67, n° 4). Ce texte avait déjà été signalé par Conder (2), mais sa copie, incomplète et fautive, était demeurée inutilisable ; le P. Ronzevalle a retrouvé le monument, l'été dernier, et en a pris une copie définitive (Pl. III, 11). J'en ai confié l'étude à un de mes élèves, le P. Chr. Burdo, et voici le texte qu'il a établi :

Ὄλβιος οὗτος ὁ τύμβος, ἐπεὶ (δ)έμας ἔ(λλ)αχεν ἁγνό[ν]
Ἀμμίας (ε)ἰν Ἅ(δ)ει, πατρὶς σωφροσύνης ἱερεῖαν.
Ἐτῶν να΄.

Cette épitaphe semble formée, comme ses congénères, de centons de l'*Anthologie* et il ne serait peut-être pas difficile de les retrouver. D'ailleurs, l'arrangement en est un peu gauche et le sens du dernier membre de phrase n'est pas sans difficulté. Le dernier mot, en effet, peut être lu de trois façons différentes : ἱέρειαν, ἱερείαν ou ἱερεῖαν, (pour ἱερεῖον étant donné

(1) Cf. *Etudes sur l'histoire de Milet et du Didymeion*, p. 175-176.

(2) *PEF*, 1881, p. 168 ; *Survey of Western Palestine, Special Papers*, p. 145.

la permutation si fréquente en Syrie entre α et ο). La métrique ne suffit pas ici pour déterminer le choix, il faut se guider surtout d'après le sens. Or, comme il est *à priori* très peu vraisemblable de songer à une prêtresse (ἱέρεια) de la Σωφροσύνη déifiée (1), on pourrait peut-être opter pour ἱερεία, employé par les LXX dans le sens de « sacrifice » ou de « fête » : ἁγιάσατε ἱερείαν τῷ Βάαλ (IV Rois, 10[20]) ; mais, à tout prendre, je préférerais ἱερεῖαν (= ἱερεῖον) qui peut, dans certains cas, être employé pour désigner des « offrandes pour les morts » (*Odyss.*, 11[23], cf. Liddell and Scott, *s. v.*), sens qui cadrerait assez bien avec le caractère d'une inscription funéraire. L'ensemble du texte pourrait donc être traduit approximativement :

« Bienheureux ce tombeau, puisqu'il a reçu le corps sans tache d'Ammia, (descendue) dans l'Hadès. Sa patrie (le lui dédie) comme offrande (en mémoire) de sa sagesse. »

§ 21. — Inscriptions du Liban ('Ain Qabou, Faqra, Afqa).

'Ain Qabou. — « Petit hameau (au pied du Sannin) où l'on trouve une source..., prenant son cours du milieu d'une bâtisse en voûte dont le contours de l'arc porte une inscription grecque » (2).

100. — Signalée par Guys, cette inscription n'avait jamais été relevée. Je l'ai retrouvée par hasard; n'ayant pu l'étudier suffisamment au passage, j'ai prié les PP. Rigaud et Davier de vouloir bien aller l'estamper. Je la publie aujourd'hui d'après cet estampage et la copie des deux Pères.

L'inscription est gravée sur 6 blocs disposés en arceau au-dessus de la source (3) ; la clef de voûte ne porte pas de caractères. Les habitants prétendent que la voûte a été refaite et qu'anciennement, à la place du

(1) Cf. les témoignages, d'ailleurs très rares, d'un culte rendu à cette vertu (Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 1078, n. 9).

(2) Cf. H. Guys, *Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrouth et dans le Liban* (1847), II, p. 4. La position de 'Ain el-Qabou est marquée sur la carte d'Etat-major d'une manière inexacte: ce hameau se trouve à 1/2 h. de Bisconta et sur le même versant du Sannin.

(3) Nous avons constaté une disposition analogue à la source de 'Ain Ḥaṣbî (cf. *supra*, p. 286).

bloc anépigraphe, il y en avait un autre, « écrit » lui aussi. Ils doivent se tromper car le texte n'a pas de lacune ; mais il se peut bien que l'ancienne clef de voûte ait porté une croix et l'Α et l'Ω :

ΓΕΒΕΝΕΤΕΕΠΙΙΟΡΔ ΑΝΤΟΥΛΑΜΠΡ

Le premier bloc (lettres 1-4) est mal conservé ; le Ν de ΙΟΡΔΑΝ contient ΟΥ en ligature.

(Γ)ε(γ)ένετε (= γεγένηται) ἐπὶ Ἰορδάνου (1) τοῦ λαμπρ(οτάτου).

Faqra. — La commission archéologique allemande qui a exécuté les magnifiques fouilles de Baʿalbek a également donné quelques coups de pioche dans la plupart des temples de la Syrie. A Faqra, les fouilles ont été particulièrement heureuses : elles ont permis de reconnaître un temple d'Atargatis dans un monument que Renan avait pris pour une église. Cette attribution est attestée par une dédicace d'Agrippa II et Bérénice. Le texte n'a été encore donné qu'en transcription (2) : je crois qu'on peut dès à présent le rectifier *à priori* sur un point de détail. Le roi est qualifié de κυρίου βασιλείας, formule bizarre qu'il faut ramener à κυρίου βασιλέως, pour retrouver le protocole bien connu des Agrippa (3).

Je saisis cette occasion pour publier ici quelques fragments de même provenance, copiés par le P. Ronzevalle, en 1900, et encore inédits.

101.—A 5. m. au Nord du temple (d'Atargatis), bloc de pierre coquillière jaunâtre, provenant sans doute du mur de la cella. L'inscription était gravée profondément, mais l'usure de la pierre en rend la lecture difficile (cop., estamp.). Le texte devait commencer sur un bloc de l'assise supérieure :

ϹѠΒΑѠϹ
ΑΡΑΔΙΟϹ
ЄΠΟΗϹЄΝ
...Φ

L'avant-dernière lettre de la lig. 1 est douteuse ; le chiffre des centaines de la date est le seul qui ait été conservé.

(1) Cf. *Musée Belge*, IV, p. 284 ; *PEF*, 1895, p. 350.
(2) *Jahrbuch d. k. d. archaeolog. Instituts*, XVII (1902), p. 107. n. 43.
(3) Cf. Dittenberger, *Orientis Graeci....*, nos 423, 425, 426.

Σώρα(ο)ς (1) 'Αράδιος ἐπόησεν, [ἔτ(ους)] φ..

102. — Plaque de marbre, revers brut, trouvée près de la tour, brisée par le milieu, (haut. 0^{m}, 22 × larg. 0^{m}, 17 en h., 0^{m}, 11 en bas).

ЄΡΟΝΤ
ΘΕΟΥ
IΩ
✠

L'I est en ligature sur le T ; probablement stèle funéraire chrétienne :

.... Γ]εροντ(ου [Φιλο]θέου (?) [ἔτους].ιω' (?).

103. — A environ 500 m. au Sud du temple, à l'extrémité de la nécropole, sur un rocher à peu près horizontal, mais fendu par le milieu et laissé brut, une ligne d'écriture en grandes lettres (haut. 0^{m}, 35 et 0^{m}, 28) :

VITOR LECTE POSVIT

Les deux premiers mots couvrent une long. de 1^{m}, 62 ; le 3^{e}, à lui tout seul, mesure 1^{m}, 80 ; pas de lacune.

Trois autres fragments ne renferment que quelques lettres.

104. Afqa. — Près d'Afqa, au sortir du cirque, à 5 minutes à g. du chemin du Neba' Hadid, sur un rocher incliné de 45°, dont la surface est déchiquetée (lettres de 0^{m}, 30) :

FINIS
IARITH
N VII

105. — A 5 min. de cette inscription, à 3 m. à dr. du sentier, sur un rocher mieux dressé :

FINIS
IARITH
N VI

Ces deux inscriptions (n° 6 et 7) appartiennent à une série de bornes-limites soit d'un village soit d'une propriété particulière : cf. v. g. *Fines*

(1) Σοβέου (Wadd., 2046) ; Dussaud, *Mission...*, n° 50).

positi inter Caesarenses ad Libanum et Gigartenos... (*C.I.L.*, III, 183) et les ὅροι dont on a de nombreux exemples.

§ 22. — **Quelque noms nouveaux sur des cippes Sidoniens.**

106. — Les cippes funéraires sidoniens sont précieux pour l'onomastique gréco-orientale en Syrie, c'est à ce titre qu'ils méritent quelque attention. Il est inutile de les reproduire intégralement, je me contente d'ajouter ici un supplément à la liste de n. pr. précédemment publiée dans les *Mélanges* (I, p. 172-174) : plusieurs de ces petits cippes ont été copiés par moi à Saïda et au Séraï de Beyrouth (1) ; d'autres ne sont plus connus que par les estampages, pris en 1883 par le R. P. Tardy et que j'ai à ma disposition.

1. — Cippe de marbre (estamp.) :

ΙΕΡΩΝΥΜΕ ΑΩΡΕ... (2).

2. — *Item* (estamp.) :

ΒΗΡΥΛΛΟϹ ΧΡΗϹΤΕ... (3).

3. — *Item* (estamp.) :

ΑΓΑΘΟΚΛΗ ΧΡΗϹΤΕ...(4).

4. — *Item* (estamp.) :

ΚΛΗΜΙ ΧΡΗϹΤΕ... (5).

---

(1) On y trouve entassés pêle-mêle quelques débris antiques confisqués aux marchands du pays : on y remarque notamment des morceaux de la face antérieure d'un beau sarcophage de marbre, représentant une scène de banquet funéraire ; plusieurs inscriptions de provenances diverses, des cippes votifs, des fragments de statues, des plaques de sarcophages en plomb.

(2) Nom relativement rare en Syrie : je n'en connais pas d'exemple en dehors de l'inscription de Semsidia, publiée par C. F. Lehmann (*Festschrift zu Otto Hirschfeld*, p. 403 = Dittenberger, *Orientis Graeci*...... n° 766).

(3) D'abord lu Βήρυμος (*Rev. archéol.*, 1898², p. 111). corrigé hypothétiquement en Βηρύτιος (*ibid.*, 1904¹, p. 237, n. 1), doit se lire Βήρυλλος. Même nom : *Journal Asiatique*, 1896². p. 328 ; *Musée Belge*, IV, p. 267, n° 5 : *Rev. Biblique*, 1901, p. 572.

(4) Déjà signalé *Rev. archéol.*, 1898², p. 111, n. 1.

(5) Le P. Lammens (*Musée Belge*, VI, p. 54, n° 105) a proposé de lire ΚΛΗΛΑΙ.

Je crois qu'il faut reconnaître ici le voc. de Κλήμης (1) (= *Clemens*) altéré par suite de la transposition : η = ι.

5. — Plaque de marbre de 0m,19 × 0m, 09 (estamp.) :

ΔΩΡΙC ΧΡΗ[CΤΗ]

6. — Plaque de marbre carrée de 0m,15 de côté (copie) :

ΑΠΟΛΛΟΦΑΝΗC ΧΡΗCΤЄ..

7. — Cippe fruste (copie) :

ΒΑCΙΛΙ
ΛΗ ΧΡΗCΤΗ

Βασιλ(δ)η χρηστή. Rien n'empêche que ce soit un nom d'homme.

8. — Cippe (copie) :

ΙЄΡΩΤΙΜЄ ΧΡΗCΤЄ

Le nom Ἱερότιμος est nouveau en Orient.

9. — Plaque de marbre blanc de 0m, 30 de côté, chez M. Chécri Abéla ; belle gravure (copie):

ΑΡΤЄΜΑ ΧΡΗCΤЄ... (2).

10. — Cippe (copie) :

ΤΡΥΦЄΝΑ ΧΡΗCΤΗ... (3).

11. — Cippe, chez un antiquaire de Beyrouth (copie):

ΜΑΡΚЄΛ
ΛЄΧΡⲤΤЄ
ΧЄΑΩΡЄ
ΧЄΚΥΡЄΙЄ
ΖΗCΑC
ЄΤΗ ΚΔ

Gravure et orthographe négligées. Un faussaire moderne l'a agrémenté d'un petit bas-relief sur la colonnette.

12. — Petite stèle rectangulaire (Séraï de Beyrouth), en-

---

(1) Cf. Renan, *Mission*, p. 209 ; *Rev. Biblique*, 1905, p. 605.

(2) Le nom Ἀρτεμᾶς est nouveau en Syrie.

(3) Variante orthogr. de Τρύφαινα.

cadrée d'une bande en saillie : le bandeau supérieur repose sur deux pilastres à tête moulurée ; immédiatement au-dessous, deux lignes d'inscription :

ΔꞶϹΙΘΕΑΧΡΗΕΤΕ
ΚΑΙΑꞶΡΕ ΧΑΙΡΕ

Lig. 1. — Le Ϲ est remplacé par un Ε absolument certain ; le dernier caractère est douteux : Ε ou Ϲ.

Nous ne possédons plus que la tête de la stèle ; la partie inférieure devait contenir soit un petit bas-relief, soit une scène peinte sur stuc, du type de celles qu'on voit sur les stèles jadis décrites par M. Cl.-Ganneau (1).

13. — Stèle de marbre dont le sommet est arrondi. Dans un champ carré creusé dans la face antérieure de la stèle, petit bas-relief représentant un personnage (femme ?) assis regardant à g. vers un second personnage (homme) plus petit, debout : scène d'adieux (Séraï de Beyrouth). L'inscription qui se trouve gravée au-dessous est en partie illisible :

ΤΟΜΝΗΙ . . . Ν ΣΙ ΙΝΑ
ΚΕΦΑΛΟΝ . . . ΠΟΛΙΤΗ
ΤΗΙΕΑΥΤ . . . ΝΑΙΚΙ
ΝΑΥΑΓΙ . . . Ν

Les lacunes sont de 3.4.5 et 6 lettres suivant les lignes :

Τὸ μνη[μεῖο]ν Σί[ν]να[ς](2) Κεφαλον[ήσου] πολίτη[ς] τῆι ἑαυτ[οῦ γυ]ναικὶ

ΝΑΥΑΓΙ.....Ν..

Je ne crois pas que la lig. 4 contienne le nom de l'épouse de Σίννας ; on serait plutôt tenté d'y reconnaître une indication sur le genre de mort de la défunte , quelque chose comme ναυαγῷ, ναυαγίᾳ χρησαμένῃ, ναυαγίῳ ἀποπεπνιγμένῃ, mais toute conjecture en ce sens reposerait sur des bases insuffisantes.

14. — Je reproduis ici les noms gravés sur les cippes funéraires rap-

(1) Cf. *Gazette archéologique*, 1877, p. 104 et pl. XV-XVI.

(2) Ce nom, rare, revient à deux reprises dans le *C.I.G.* (1904 et 5248) ; le premier texte provient de Corcyre.

portés de Sidon par le Dr Lortet et donnés par lui au Musée de Lyon (1) ; quelques lectures sont à rectifier :

ΑΠΟΛΛΩΝΙ ΧΡΗCΤЄ...
ΒЄΡΘΙΩΗ ΧΡΗCΤΗ... (2).
ΔΙΟΔΟΤΙC ΧΡΗCΤЄ... (3).
ΔΟΜЄΤΙ ΧΡΗCΤЄ... (4).
ΕΡΜΟΓΕΝΙΑ ΧΡΗCΤΗ
[Ζ]ΗΝΟΒЄΙC ΖΗCΑC... (5).
[Σ]ΙΔΟΝΙ...... (6).
ΥΓΙΟΥC ΧΡΗCΤΗ... (7).
ΦΛΩΡΑ ΧΡΗCΤΗ...

§ 23. — Vestiges du culte de Sérapis en Syrie.

107. — Le culte de Sérapis ne put manquer de jouir en Syrie, comme dans le reste du monde romain, d'une certaine popularité. Cette supposition acquiert surtout un haut degré de probabilité, si l'on songe aux rapports incessants qui unissaient la Syrie à l'Egypte, et si l'on se rappelle par quels emprunts à l'Egypte le panthéon syrien s'enrichit en acquérant ses divinités les plus marquantes.

Cependant on n'a encore relevé que fort peu de traces épigraphiques de la dévotion des Syriens à Sérapis. Je rappelle pour mémoire les monuments suivants :

---

(1) Cf. Allmer et Dissard, *Musée de Lyon, Inscriptions antiques*, t. V (1893), p. 74-79, nos 489^3-489^{11}.

(2) Transcrit Βερθωιη. Ce nom est inconnu : je soupçonne une erreur de lecture, l'original peut bien porter simplement Βεροίη.

(3) La forme courante est Διόδοτος.

(4) On rencontre les var. orthogr. : Δομέτιος, Δομήτιος, Δομίττιος.

(5) [Z]ηνόβεις = Ζηνόβι(ο)ς.

(6) Cf. Σίδονε, Renan, *Mission*. p. 387.

(7) Il faut lire Ὑγιοῦς et non pas Ὑγιοῦσα. Cf. sur un autre cippe de Saïda Ὑγειοῦς (= Ὑγιοῦς), *Rev. Biblique*, 1904, p. 398. — Aux exemples déjà cités (*Mélanges*, I, p. 173, n. 3) de n. pr. de cette désinence, on peut ajouter, sans épuiser la liste, Φιλοῦς (*EAO*, II, p. 142), Νικοῦς (*Rev. archéol.*, 1905^1, p. 162 : il est inutile de restituer Νικοῦσ[α]).

1. — L'inscription de Laodicée-sur-mer mentionnant un ἀρχιζάκορος τοῦ μεγάλου Σαράπιδος (1).

2. — La dédicace de Jérusalem [*I*]*ovi O*(*ptimo*) *M*(*aximo*) *Sarapidi*... (2).

3. — L'inscription de Gérasa où il est question d'un [ἱερεὺς ?] Διὸς Ἡλίου μ[εγίστου Σαρ]άπιδος καὶ Ἴσιδος.... (3).

4. — Le nom théophore Σαραπόδωρος à Gérasa (4) ; cf. *item* Σαραπίων (5).

5. — L'existence du buste de Sérapis sur les monnaies coloniales de Neapolis (6), de Samaria (7), de Jérusalem (8), de Bostra (9) et de Laodicée ad mare (10).

6. — Enfin, on retrouve, dans le sanctuaire du Jupiter de Baetocécé (θεὸς Ζεὺς Βαιτοκαίκης) (11), des κάτοχοι qui semblent rappeler étrangement ceux du Sérapeum de Memphis. On a beaucoup discuté depuis quelque temps sur le rôle de ces κάτοχοι (12). Laissant de côté l'ancienne in-

---

(1) *C.I.G.*, 4470.

(2) *C.I.L.*, III, S., 13587.

(3) Lucas, *Repertorium*.., n° 12 (= *Inscript. graecae ad res romanas*, III, 1364).

(4) Lucas, *ibid.*, n° 26.

(5) *Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 75.

(6) Cf. Mionnet, V, p. 501 et suiv.

(7) Cf. Mionnet, V, p. 488 et suiv.

(8) Cf. Madden, *Coins of the Jews* (1903), p. 254 (Antonin), 257 (Marc Aurèle), 259 (Marc Aurèle et Lucius Verus), 261 (Marc Aurèle et Commode), 262 (Lucius Verus), 264 (Caracalla), 266 (Diaduménien), 268 (Elagabal), 270 (Sévère Alexandre).

(9) Cf. Mionnet, V, p. 582 et S., VIII, p. 386.

(10) Cf. W. Wroth, *Catalogue of the greek coins of Galatia, Cappadocia and Syria*, p. 250 et pl. XXIX, 12.

(11) Dittenberger, *Orientis Graeci*.., n° 262. Sur les inscriptions de Baetocécé on trouvera une bibliographie complète dans le mémoire de H. Lucas sur les inscriptions recueillies par von Oppenheim (*Byz. Zeitschrift*, 1905, p. 21 et suiv.).

(12) L'état de la question est bien résumé par M. Bouché-Leclercq dans son mémoire sur « Les reclus du Sérapeum de Memphis » (*Mélanges Perrot*, p. 17-24). La publication des inscriptions de von Oppenheim (parmi lesquelles figurent 3 dédicaces des κάτοχοι de Baetocécé, n°s 6, 7, 8) a rouvert le débat. Cf. *Byz. Zeitschrift*, 1905, p. 586 et 755 ; 1906, p. 279 (= *RAO*, VII, p. 219).

terprétation « habitants » ou « tenanciers » (1), les érudits se partageaient en deux camps : les uns — et c'était l'opinion qui comptait le plus d'adhérents — voulant reconnaître dans les κάτοχοι des « possédés », sortes d'incubants de profession ; d'autres en faisant des « reclus ». La question paraît définitivement tranchée en faveur des premiers par une inscription de Priène (2) où on lit, au lieu de κάτοχοι, οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ (= Σαράπιδος). Quoi qu'il en soit de cette question qui, après tout, est secondaire en l'espèce, il y a tout à parier que cette institution rituelle, originaire d'Egypte et propre au culte de Sérapis, a passé de là dans le sanctuaire de Baetocécé (3) et dans le culte du Jupiter indigène qui y était adoré. Nous sommes donc autorisé à relever dans cette institution une trace de plus du culte de Sérapis en terre syrienne (4).

7. — A cette série il faut ajouter une courte dédicace métrique gravée sur un petit monument (brèche dure, h. 0^{m}, 38) qui semble à première vue figurer un aigle posé sur un globe (5). Mais, quand on examine de plus près ce support, on est frappé par certains détails que le dessin ci-contre rend assez sensibles : la partie antérieure de ce prétendu globe est seule arrondie ; de plus, il porte à dr. et à g. une sorte d'apophyse très saillante, ce qui tendrait à faire croire que l'artiste a essayé de reproduire la tête de quelque gros os. En réalité, — et je ne crois pas qu'on puisse en douter, — l'aigle est posé sur la plante d'un pied humain, dont le talon tourné en avant fournit le champ convexe sur lequel l'inscription est gravée. En examinant de plus près, on constate que les différents

---

(1) Interprétation de Waddington, un moment reprise par Dittenberger, *Orientis Graeci...*, n° 262, cf. *contra* t. II, p. 549.

(2) *Inschriften von Priene* (1906), n° 195. M. Hiller v. Gaertringen a bien voulu me faire savoir que, pour lui, il n'y a plus de doute et que la théorie de Bouché-Leclercq est définitivement réfutée.

(3) Et de la même façon dans celui d'Aphrodite et de Marnas à Gaza.

(4) Je ne sais si l'on ne pourrait pas tirer un nouvel indice, en faveur des attaches égyptiennes du culte de Baetocécé, du nom même de la localité, dans lequel entrerait, suivant Dussaud (*Rev. archéol.*, 1897[1], p. 329), le nom du ricin, κίκι, emprunté à l'égyptien par les Grecs : Baetocécé = Bet-Kiki (?).

(5) L'inscription n'est pas inédite, le P. Lammens en ayant déjà donné une copie (sans transcription), cf. *Musée Belge*, IV, p. 309, n° 51.

détails anatomiques du membre représenté sont précisés avec assez de soin : le sculpteur a essayé de rendre la tension du tendon d'Achille et le creux des gouttières rétro-malléolaires, il a surtout accentué le relief des deux malléoles qui font une saillie de près de 2 cent. sur la cheville. Le pied ainsi figuré n'est pas achevé, le sculpteur s'est arrêté au niveau du cou-de-pied : l'ex-voto étant destiné à être adossé, la partie postérieure est demeurée brute.



L'inscription dont quelques lettres n'apparaissent pas sur le dessin est gravée en caractères élégants, de 0^m, 016, sur quatre lignes. En voici le texte complet :

ΙΧΝΟϹЄΧѠΝ
ΠΟΔΑΝΙΧΝΟϹ
ЄΧѠΝΑΝЄΘΗΚΑ
ϹЄΡΑΠЄΙ

On n'a pas de peine à voir qu'elle est en étroite relation avec le singulier support sur lequel elle est gravée : elle en est pour ainsi dire l'explication et le commentaire ; prise séparément, ce serait presque un rébus.

Ἴχνος ἔχων, πόδ' ἀν' ἴχνος ἔχων, ἀνέθηκα Σεράπει (1).

Voici comment je traduirais :

« Tenant la plante de mon pied (2), posant le pied sur la plante de mon pied, j'ai offert (cet ex-voto) à Sérapis ».

Toutes ces bizarreries s'éclairent si l'on s'avise que l'aigle (ἀετός), si drôlement perché, peut bien être la représentation figurative du dédicant lui-même. Celui-ci se serait appelé Ἄετος (3) et aurait trouvé piquant d'imaginer les équivoques dont est fait le vers qu'il fit graver sur la représentation de son talon. Avec cette supposition, qui n'a rien d'invraisemblable, tout se comprend : le dédicant Ἄετος tient la plante de son pied (ἴχνος) et pose le pied (πόδα) — en réalité, ses serres — sur la plante de son pied (ἀν' ἴχνος). Le jeu de mots s'aggrave d'un calembour iconographique.

Il serait intéressant de savoir la provenance exacte de ce petit monument, ex-voto de malade guéri ou souvenir parlant laissé par quelque pélerin, dévot de Sérapis ; mais je n'ai pu arriver à la certitude sur ce point. Des renseignements recueillis il ressort que la pierre, entrée dans la collection de l'Université, il y a une vingtaine d'années, ne proviendrait pas d'Egypte, comme j'étais tenté de le croire, mais aurait été trouvée en Syrie.

8. — Enfin, j'ai copié, l'été dernier, chez un antiquaire de Beyrouth, un sceau quadrangulaire en bronze au nom de Sérapis. Dimensions : $0^m, 05 \times 0^m, 02$; lettres, cadre et interlignes en relief; écriture rétrograde :

ЄΙϹΖЄΥϹ
ϹΑΡΑΠΙϹ

Εἷς Ζεὺς Σάραπις.

Cette acclamation s'est déjà rencontrée sur un certain nombre de

(1) Je lisais d'abord πόδ' ἀν ἴχνος ἔχων. M. Haussoullier a bien voulu me suggérer de lire ἀνά (πόδ ἀν' ἴχνος) et cette lecture m'a mis sur la voie de l'interprétation que je propose.

(2) C'est, je crois, ici le sens de ἴχνος. Cf. Liddell and Scott, *s. v.*

(3) Ce nom n'est pas sans exemple comme n. pr. d'homme, cf. v. g. *C.I.G.*, 4698 ; *I.G.*, IV, 1225 ; Dittenberger, *Orientis Graeci*..., nos 128, 90_4, 606_3 ; Pape-Benseler, *s. v.*

gemmes (1) et d'amulettes (2). Dans certains cas, comme sur une cornaline de la collection de Le Blant, où elle accompagne la représentation de Jupiter-Sérapis assis sur un trône, sceptre en main, devant qui se trouve Cerbère, cette formule, suivant la remarque de Le Blant, affirme l'unité de la triade Jupiter-Pluton-Hélios (qui se confond en Sérapis). C'est en raccourci l'idée exprimée par le vers orphique :

Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπις (3).

Plus souvent, elle présente un sens plus voisin de celui de la formule chrétienne monothéiste εἷς Θεός, qui se présente sous tant de variantes (4). C'est la proclamation de la puissance sans seconde de Sérapis, puissance qui se manifestait surtout en conjurant le mauvais œil, le φθόνος (5).

Enfin, on pourrait songer à rapprocher de cette formule l'acclamation gravée sur un milliaire de la voie Philadelphia - Gerasa qui exalte la grandeur incomparable de l'empereur Julien :

Εἷς θεός, εἷς Ἰουλιανὸς ὁ Αὔγουστος (6).

§ 24. — Fragment d'inscription grecque de Pétra.

108. — Fragment d'une plaque de calcaire blanc, d'un grain très fin et très serré, acheté, en 1906, par M. Carrara, consul d'Italie à Damas (7) : haut. $0^{m}, 21$, gravure très soignée, mais peu profonde, lettres grêles et allongées (Pl. II, 12). A la dimension des caractères ($0^{m}, 04$) on peut

(1) *C.I.G.*, 7041, 7042 ; Le Blant, 750 *pierres gravées...*, dans les *Mémoires de l'Académie*, t. XXXVI[1], n[os] 211-217. Sur ces petits monuments, la forme Σάραπις domine.

(2) Cf. l'inscription gravée « in parva quadam tibia quadrata aurea » : Πουβλικιανέ, εἷς Ζεὺς Σέραπις ἐλέησον (*C.I.G.*, 8528 *b*).

(3) Julien, *Oratio in Solem Regem*, 5 ; cf. Macrobe, *Sat.*, I, 18.

(4) Εἷς Θεὸς ὁ ζῶν, εἷς Θεὸς ὁ βοηθῶν, εἷς Θεὸς μόνος, εἷς Θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ.

(5) Cf. Le Blant, *l. c.*, n° 217.

(6) *C.I.L.*, III, S.. 14176 (= *Provincia Arabia*, II. p. 232-233; cf. p. 337).

(7) Je tiens à remercier ici M. Carrara de m'avoir communiqué cet intéressant document en m'autorisant à le publier. — Le fac-similé reproduit un décalque de la photographie directe de l'original.

supposer que l'inscription avait une assez notable étendue : nous n'en avons qu'une infime partie, dans laquelle on reconnaît tout juste un nom propre, une formule funéraire (1) et la date :

..... λων.....
...βη (ou ...θη) Γαρμελάθ[ης.....
....ἐτ]ελεύτησεν μην[ὶ....
... ἔτ](ους) τξα´.

Le n. pr. dont nous avons restitué la finale devait probablement avoir une forme masculine, car c'est visiblement un théophore formé des deux éléments גרם « *client* » (2) et du nom divin *Allat* ou *Elat* (3). La date se réfère à l'ère de Bostra : le texte serait donc de 466/7 J.-C. et postérieur de vingt ans à l'inscription au nom de l'évêque Jason qui se lit sur une des parois intérieures du « Tombeau à l'Urne » à Pétra (4). Cependant rien ne prouve que le nouveau texte soit chrétien, et le nom même Γαρμελάθης semble en accuser nettement le caractère païen. Cette constatation nous détournera de chercher un symbolisme chrétien au lion figuré dans le bas du texte, immédiatement après la date.

Ce lion forme, avec l'encadrement, le principal intérêt de ce texte, trop mutilé pour qu'on puisse en restituer sûrement la teneur. L'animal a été esquissé avec assez d'habileté; quelques coups de pointe complètent la silhouette, dessinant la musculature de la bête et sa crinière. Le mouvement de l'avant-train et la position des pattes de devant laissent croire que le dessinateur a prétendu figurer l'animal à la course ; dans ce cas, il se peut qu'il soit à la poursuite d'une proie : la cassure aurait emporté le gibier. Si cette hypothèse — qui s'appuie sur l'étendue probable de la lacune à dr. — était recevable, il s'en suivrait que nous aurions au bas de cette inscription une scène de poursuite d'animaux offrant plus d'une analogie avec des

(1) Tel est le sens le plus commun du verbe τελευτάω.

(2) Cf. Γάρμος (Wadd., 2513).

(3) Cf. Γάρμηλος (*Jahreshefte* de Vienne, *Beiblatt*, III, col. 27, n° 15. cf. M. Lidzbarski, *Ephem. f. semit. Epigraphik*, I, p. 220), dont la lecture est du reste contestée par le P. Lammens (*Musée Belge*, V, p. 277).

(4) Plusieurs fois publiée, cf. notamment Brünnow, *Provincia Arabia*, I, p. 393.

sujets similaires représentés sur les mosaïques syriennes du V^e et du VI^e siècle (1). Pareil sujet semble bien un peu en désaccord avec le caractère funéraire présumé de l'inscription; mais la présence du lion seul au bas du texte ne serait pas un moindre problème.

Le bande décorative, qui courait peut-être en encadrement sur les quatre côtés, est formée par un rinceau de feuillages plats, découpés, où des feuilles dentelées alternent avec des feuilles trilobées. Ce motif de décoration, cent fois varié, se retrouve partout en Syrie, sur les linteaux massifs de la Syrie centrale comme sur la facade ajourée de Mśatta.

§ 25. — « Instrumentum » de Syrie.

109. — Chez l'antiquaire possesseur du sceau de Sérapis, autre sceau en bronze ($0^m, 06 \times 0^m, 02$); lettres en relief, écriture rétrograde, pas de cadre, provenance inconnue, acheté à Beyrouth :

T·OPPI·PRI
MIGENI

T(iti) Oppi(i) Primigeni(i).

110.— Chez le même, autre sceau de bronze ayant à peu près la forme d'une feuille ; lettres en relief, écriture rétrograde :

CЄOYHPI'
RACΩ

Σεουηρίας. '

111. — Sceau en bronze trouvé à Mar'ach. Cartouche à queues d'aronde ($0^m, 085 \times 0, 04$). Lettres et cadre en relief, écriture rétrograde; dans chacune des oreillettes du cartouche, une couronne nouée avec des rubans (Pl. II, 13). L'anneau qui servait à manier le cachet est aplati et sa

---

(1) Il suffira de renvoyer aux mosaïques de Kabr-Hiram (Renan, *Mission*, p. 607 et suiv. et pl. XLIX), de Serdjillâ (H. C. Butler, *Architecture and other Arts*, *Part II of the Publicat. of an American archaeolog. Expedition to Syria*, p. 290 et suiv.) et de Madaba (cf. v. g. le plan annexé à l'opuscule d'A. Jacoby, *Das Geographische Mosaik von Madaba*).

face supérieure (larg. 0^m, 02) porte, en creux, un aigle à gauche les ailes éployées :

ΜΑΡΘΑΝΑC

Μαρθάνας.

Ce nom est apparenté à Μάρθα, Μάρθας (1), Μάρθων (2), Μάρθεις (3), Μαρθείνη (4) ou Μαρθίνη (5) ; il s'est du reste déjà rencontré, au moins une fois, à ma connaissance, en latin (*Martana*), dans une inscription funéraire chrétienne de Salone (6).

112. — L'examen de ces sceaux a ramené mon attention sur un autre sceau de bronze, trouvé à Tripoli et acquis par le Louvre (7). Il porte l'inscription :

ΔΙΟΝΥCЄ
ΧΡΗCΤΟΝΙ

Je me demande si l'on ne pourrait pas songer à la lire :

Διόνυσε χρηστο(ί)ν(ε)ι.

« Bacchus, donne-nous du bon vin ! » invocation de quelque viticulteur : Tripoli n'est pas si loin d'El-Barra où les crûs étaient renommés, si l'on en croit l'inscription :

Nectareos succos, Bacchia munera cernis,
Quae bitis genuit aprico sole refecta (Wadd., 2644).

113.— Bracelet en laiton, acheté à Bet-er-Ras (Capitolias). L'inscription est encadrée de deux cordonnets en relief :

+ ΑΓΙЄΘЄΟЄΟΔΩΡЄ ΒΟΗΘΙ ΚΑΡΤЄΡΙΑΝ ΑΜΗΝ

Ἄγιε Θεόδωρε βοήθι Καρτερίαν. Ἀμήν.

---

(1) Sur ce nom, cf. la note du P. Ronzevalle dans *Rev. Biblique*, 1903, p. 406.
(2) Cf. Wadd., 2688 ; cf. Μάρθοον, Sachau, *Reise*, p. 73.
(3) Cf. *Musée Belge*, VI, p. 52.
(4) Cf. *American Journal of Philology*, VI, p. 209.
(5) Cf. Dussaud, *Mission*, p. 296.
(6) *C.I.L.*, III, S., 9552.
(7) Cf. *Bull. de la Société des Antiq. de France*, 1902, p. 197 ; *Rev. Biblique*, 1905, p. 577.

Le doublon dans le nom du saint invoqué donne une idée du soin avec lequel souvent étaient exécutées les épigraphes de ces menus objets de parure. Le n. pr. Καρτερία se retrouve dans une inscription chrétienne de Rome (*C.I.G.*, 9785).

§ 26. — Un manuscrit épigraphique en arabe.

C'est à titre de curiosité qu'il convient d'appeler l'attention sur un « *Recueil* (en langue arabe) *des Inscriptions grecques, araméennes et arabes qui se trouvent tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la ville de Ḥomṣ, en Syrie* ». كتاب تواريخ حمص المدية داخلا وخارجا (1).

Ce singulier manuscrit épigraphique est l'œuvre d'un certain Constantin, fils du curé Daoûd de Ḥomṣ, grec melchite (p. 157), qui fut pendant 7 ans secrétaire pour la langue arabe de Taher Pacha, général de la division des artilleurs de Ḥoms (p. 83). Possédé d'une véritable passion pour les inscriptions (2), que d'ailleurs il ne comprenait pas, comme il l'avoue (p. 18), il fureta dans tous les monuments et dans les maisons de la ville. Il nous confie (p. 157) ce qu'il lui en coûta de misères et de persécutions de la part des musulmans, pour pénétrer dans les mosquées, les maisons et les cimetières et y faire ses relevés : « chacun disait contre lui des mauvaises paroles, selon la tortuosité de son esprit » ; certains ne se turent que devant le bakchich. Le résultat de cette enquête, la première apparemment qui ait été faite par un Arabe, est consigné dans le manuscrit achevé à la fin de Juillet 1862. Constantin y mit tous ses soins : « J'ai écrit les lettres des inscriptions, dans le plus grand ordre, comme on le voit dans ce Ms. et je pense que si un fils de la langue (arabe) les transcrivait, il ne le ferait pas mieux que cela » (p. 157). C'est une garantie, mais elle est médiocre. Bien qu'il copie avec le plus grand soin, lettre par lettre (p. 18, 20, 32,

---

(1) Manuscrit copié en 1862 J.-C.. 157 feuillets, 18 sur 11 centimètres. (Schefer, A. 117.) — Cf. E. Blochet, *Catalogue de la collection de manuscrits orientaux formée par M. Charles Schefer*, p. 27, n° 5936.

(2) Il se donne aussi comme l'auteur d'un *Kitâb al-Ǧaǧrâfiyyat* que nous n'avons vu signaler nulle part.

33) imitant de son mieux leurs formes et signalant les anomalies qu'il se croit obligé de justifier par de naïves théories, il y a pas mal de méprises qui sautent aux yeux ; de plus, il ne tient pas compte de la division des lignes et coupe le texte suivant la largeur des colonnes de son cahier : il a soin cependant de marquer quelquefois par deux points les fins de lignes qui lui paraissent incomplètes.

Les textes grecs réunis par Constantin forment deux catégories : un premier groupe est formé d'inscriptions modernes, brodées ou peintes sur les objets du culte, sur les endîmîsî (ἀντιμήνσιον), accompagnant les personnages sur les tableaux et dans les scènes, peintes sur les parois des nombreuses chapelles ou églises des diverses confessions.

Voici, à titre d'exemple, les inscriptions qui accompagnent les 2 endîmîsî (1) que décrit Constantin. Le premier (p. 17-19) a été offert à l'église des 40 Martyrs de Homs, en 1710 (cf. l'inscription arabe de l'endîmîsî), par le patriarche d'Antioche Anthâmious (2).

Le sujet représenté sur l'endîmîsî n'a rien de particulier : il ressemble de très près à celui qui a été imprimé à Jérusalem, en 1851(3). L'inscription, répartie sur les 4 côtés, est facile à lire : le scribe ayant mis tous ses soins à la relever, il suffit d'en donner le texte en minuscules :

(Haut) + Θυσιαστήριον θεῖον κ(αὶ) ἱερὸν ἁγιασθὲν τῇ χάριτι τοῦ (gauche) πανκγίου κ(αὶ) ζοαρχικοῦ Πν(εύματο)ς τοῦ τελεῖσθαι B (bas) Z αὐτῷ τὰς θείας κ(αὶ) ἀναπλάκτους θύσ(ε)ις HN (droite) ΠΩΠΣ δεσποτείας αὐτοῦ. ΑΨ.

Il y avait en outre, 5 lignes d'inscription « en lettres grecques très fines », car l'endîmîsî est plus ancien, de beaucoup d'années, que le patriarche qui l'a donné....

(1) On trouvera toutes les indications nécessaires sur l'*Antimension* dans l'article de P. S. Pétridès (*Dictionnaire d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, I, col. 2319-26).

(2) Il est clair que le *Kâteb* a commis ici une erreur de lecture : les deux patriarches du nom d'Anthime les plus voisins de la date sont Anthime II (1623) et Anthime III (1822-1824) ; l'inscription devait porter le nom d'Athanase [V] (1709-1710). Cf. les listes de Kyriakos (Rausch), *Geschichte der orientalischen Kirchen von* 1453-1898. (1902), 8°. — D'ailleurs la confusion s'explique fort bien, si l'on rapproche la graphie arabe des deux noms.

(3) Cf. *Diction. d'Archéol. chrét.*, I, col. 2323-2324, fig. 780.

Le second endîmîsî (p.20-23) a été envoyé de Russie avec d'autres ornements d'église. Le scribe « ayant dépensé toute son application » à transcrire les inscriptions qui courent sur les 4 côtés, rien n'est plus facile que de rétablir le texte d'après sa copie qui est excellente et n'a presque pas de fautes, malgré l'enchevêtrement des lettres, tantôt superposées ou incluses les unes dans les autres ; d'ailleurs, c'est, au nom du patriarche près, la formule qu'on lit sur l'antimension hiérosolymitain de 1851 :

(Haut) Θυσιαστήριον θεῖον καὶ ἱερὸν τοῦ τελεῖσθαι ἐν αὐτῷ ἁγίαν θείαν ἱερουργίαν, ἁγιασθὲν ὑπὸ τῆς θείας χάριτος τοῦ παναγίου καὶ (gauche) [ζωαρχικοῦ] Πνεύματος ἔχειν τ' ἐξουσίαν τοῦ ἱερουργεῖν ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας Χ(ριστο)ῦ τοῦ θ(εο)ῦ ἡμῶν, (bas) καθιερωθὲν δὲ παρὰ τοῦ μακαριωτάτου καὶ ἁγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν καὶ πατριάρχου τῆς ἁγίας (droite) πόλεως Ἱερουσαλὴμ καὶ πάσης Παλαιστίνης κυρίου κυρίου Ἀβραμίου (1).

Le second groupe est formé par les inscriptions (ou fragments d'inscriptions) antiques. Cette série comprend 103 textes. Un premier examen m'a permis de retrouver et d'identifier dans ce fatras informe 24 inscriptions déjà connues (2). Une étude plus prolongée aboutirait peut-être à un plus grand nombre d'identifications et fixerait exactement le chiffre des morceaux inédits contenus dans la compilation de Constantin. Mais cet examen est des plus fastidieux, on peut s'en convaincre en comparant les deux états d'un texte, par ex. le n° 23 du P. Lammens avec le n° 134 du scribe arabe :

---

(1) Il s'agit vraisemblablement du patriarche Abraham qui se place, dans la liste des patriarches Orthodoxes de Jérusalem, entre Sophronios V et Polycarpe, par conséquent entre 1771 et 1808.

(2) Wadd., 2567, 2568, 2568 *a. c. e. f. g.*, 2569, 2569 *a* (cf. *Izviestia* de l'Institut archéol. russe de Constantinople, VII, p. 142), 2570, 2570 *a* ; Lammens (*Musée Belge*, V), n°s 17, 21, 23, 29, 34 (= Kalinka, n° 15), 38, 40, 51, 65 ; Kalinka (*Jahreshefte*, III) n°s 17, 20. 39.

Lammens	Constantin
ΛΛΜΙ	ΙΛΜΑΜΟCΗΔΩΡΟC
ΜΟCΗ	ΑCЄΝЄΝΠΤΑΑΠΩΟΗ
ΔΩΡΟ	
ΟCΑCЄ	
ΝЄΝΗ	
ΤΑΑΠ	
ΩΘΗ	

La difficulté d'identification vaincue, il est probable que le contingent d'inédit se composera d'échantillons inutilisables.

Voici, à titre de spécimens, quelques textes certainement inédits :

N° 144. Mosquée du šaiḫ Qassim :

ЄΤΟΥCЄΠΥΥΠЄΟЄΡЄΤΑ :
ΡΟΥΑΟΥΟ:ΕΑΑΘΗCΓΟΡ
ΕΑΠΕΧΑΙΡΕ

N° 193. Dans le quartier des tailleurs de pierres, montant gauche de la porte d'une maison :

ЄCΟΥΟCΠΥΥΠCΡΒΕ
ΡΕΙΠΥΤΡΑΝΕΛΛΥΙ
ΧΑΙΡΕ

N° 269. Linteau de la porte (p. 109 g.) d'une boutique près de la mosquée du šaiḫ Qassim :

ΕΤΟΥC:ΕΑVΜΗ:Μ
CΙΤΕ:ΡΙΤΙΟΥ:ΛΜΕ
CΗ:ΑΕΗΗΚΑΙ:ΣΓ
ΟΥCΤΑ:ΟΙΡΕΧΝΙ

On voit par ces exemples, choisis parmi les plus complets et les plus facilement utilisables en apparence, que, s'il est relativement aisé de retrouver la date et le mois, ainsi que le souhait funéraire final, les noms propres qui sont le seul intérêt de ces brèves épigraphes résistent à tout essai de reconstruction. Quel temps ne perdrait-on donc pas, si l'on voulait s'imposer le labeur d'identification et d'analyse de 80 copies de cette nature !

Mais, du moins, comme Constantin décrit avec soin l'emplacement des textes qu'il relève, nomme le propriétaire des maisons, indique la situation

de celles-ci par rapport aux portes de la ville, aux églises ou aux mosquées, pourra-t-on peut-être avec ce guide d'un nouveau genre, surtout en s'aidant de la mémoire de quelque contemporain du premier épigraphiste arabe, retrouver quelques-unes des inscriptions qu'il a relevées avec tant de passion et si peu de bonheur.

Additions et corrections

Page 270, n. 1. — J'ai admis incidemment que πρόστυλοι pourrait être un substantif et désigner un élément indéterminé de la partie antérieure du temple. Je me fondais tacitement sur l'analogie des μεσόστυλα (cf. v. g. l'inscription de Latakié : *Rev. archéol.*, 1877[1], p. 60). D'après Liddell and Scott *s. v.*, πρόστυλος serait aussi employé comme substantif dans Vitruve VII, praef.; mais l'examen du texte oblige à rejeter cet exemple, d'ailleurs unique. Il s'agit du temple de Cérès et de Proserpine à Eleusis, d'abord sans colonnes extérieures, puis rendu « prostyle » par Philon (Philon, ante templum in fronte columnis constitutis, *prostylon* fecit).

La conclusion à tirer c'est que, dans le texte de Rahlé, προστύλους est aussi un adjectif ; mais il est difficile de déterminer quel substantif il faut sous-entendre : ce n'est pas δόμους ; serait-ce κίονας ? Mais que seraient ces colonnes *prostyles* ? Un examen du monument pourrait peut-être fournir un élément précis de solution.

Page 304, l. 3, au lieu de « quelque », lisez « quelques ».

DIE « OPFERFEINDLICHEN » PSALMEN

VON HERMANN WIESMANN, S. J.

Der Psalter ist nach fast allgemeiner Annahme das amtliche Gesangbuch des zweiten Tempels. Die einzelnen Lieder sind zwar nicht alle von vornherein für den öffentlichen Gottesdienst gedichtet worden, aber die Sammlung als solche war von Anfang an für diesen Zweck bestimmt. Es besteht denn auch, wie B. Jacob nachgewiesen hat (1), zwischen dem Psalmbuch und dem gesetzlichen Tempeldienst eine innige Beziehung. Um so auffallender müsste es nun sein, wenn sich darin einige Nummern fänden, die mit dem Opferkult in Widerspruch stünden. Das sollen aber nach der Ansicht vieler Protestanten die sogenannten opferfeindlichen Psalmen 40, 50, 51 (hebr.). Diese Behauptung wollen wir im folgenden etwas näher prüfen.

Beginnen wir mit Ps. 51. Die in Frage kommenden Zeilen lauten:

18. Denn Schlachtopfer begehrst du nicht,
    und wollte ich Brandopfer geben, so gefielen sie dir nicht.
19. Jahve-Opfer sind ein zerknirschter Geist,
    ein zerknirschtes und zerschlagenes Herz wirst du, Jahve, nicht verschmähen.

Diese Sätze scheinen allerdings opferfeindlich zu sein, aber sie scheinen es nur; denn es ist zu bemerken, dass sie nur bedingungsweise gemeint sind. Es folgt nämlich sofort:

20. Sei huldreich gegen Sion nach deiner Gnade,
    baue wieder auf die Mauern Jerusalems,
21. Dann werden dir gesetzliche Opfer gefallen,
    Brandopfer und Ganzopfer,
    dann wird man Farren auf deinen Altar bringen.

(1) *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* (*ZATW*), XVI, 129 ff; XVII, 48 ff.

Die äussere Lage macht eben die wirklichen Opfer unmöglich: Jerusalem liegt in Trümmern, und es fehlt die gesetzliche Opferstätte; wirkliche Opfer können daher nicht dargebracht werden und sind Gott auch nicht wohlgefällig, darum muss man sich für den Augenblick mit geistigen Opfern begnügen. Wenn sich aber die äussern Verhältnisse geändert haben, wenn Jerusalem wieder aufgebaut ist, dann wird man Gott wieder die gewohnten Opfer darbringen.

Um aber dieser Schlussfolgerung zu entgehen, erklärt man die beiden letzten Zeilen einfach für einen spätern Zusatz. «Man kann es wohl verstehen, sagt E. Kautzsch (1), dass ein ängstliches, frommes Gemüt in einer etwas spätern Zeit, das sich nicht zu dieser Höhe der Auffassung, zu dieser prophetischen Vorahnung des wahrhaften, neutestamentlichen Gottesdienstes aufzuschwingen vermochte, an jenen herrlichen Worten [V. 18-19] Anstoss nahm und daher die beiden Schlussverse anfügte.... Der Urheber dieser Verse hat sich das für ihn Unbegreifliche so zurechtgelegt, wie nach ihm auch viele christliche Ausleger getan haben, dass Gott nur deshalb kein Opfer wollte, weil sein Zorn noch auf dem Volke laste. Unter diesen Umständen würden sie nutzlos sein und ihn nur noch mehr reizen. Aber wenn erst die Zeit des Zornes vorüber sei, dann würde man wieder Opfer darbringen dürfen. Aber es ist ganz unmöglich, dass sich der Psalmist in so unglaublicher Weise selbst widerlegt haben sollte. Nein, er lehnt strikt alle Opfer ab, und die Schlussverse vertreten somit eine andere, dem Psalmisten fremde Auffassung».

An Schneidigkeit lassen diese Aufstellungen sicherlich nichts zu wünschen übrig, um so mehr aber in der Beweisführung. Gewiss ist es keinem alttestamentlichen Juden jemals in den Sinn gekommen anzunehmen, dass Gott nur deshalb kein Opfer wolle, weil sein «Zorn noch auf dem Volke ruhe»; denn er wusste doch zu gut, dass die gesetzlichen Opfer eines der Mittel waren, Gottes Zorn zu beschwichtigen, dass sie ihn also nicht noch mehr reizen können. In so unglaublicher Weise konnte sich der Psalmist allerdings auch nicht widerlegen. Uebrigens bedurfte es

(1) *Die Poesie und die poetischen Bücher des Alten Testaments*, S. 53 f.

auch keiner Widerlegung, eine solche ist auch gar nicht beabsichtigt; denn zwischen den V. 18-19 und 20-21 besteht gar kein Widerspruch, sondern nur ein Gegensatz. In den V. 18-19 handelt es sich, wie bereits Theodoret (1) gesehen hat, um das Volk in Babylon (2), wo keine Opfer dargebracht werden konnten, in den V. 20-21 dagegen um die Gemeinde in Jerusalem nach der Wiederherstellung des Tempels. Die beiden letzten Zeilen sind also nicht der Zusatz eines ängstlichen Gemütes, sondern sind Eigentum des Psalmisten und stehen ganz auf der Höhe seiner Auffassung; denn «die Erwartung, dass in der Ordnung des zukünftigen Reiches auch das Opfer seine Stelle haben werde, so bemerkt Baethgen (3) mit Recht, kann bei einem alttestamentlichen Dichter nicht überraschen, sondern ist im Grunde selbstverständlich; ist es doch ein allgemein gültiger Satz, dass die wahrhaft fromme Gesinnung des Herzens den äussern Kultus nicht ausschliesst». Auch J. C. Matthes (4) findet «die Annahme, dass die Schlussverse 51[20f.] dem Dichter abzusprechen seien, durch nichts bewiesen.» — «Schon die Sprache klingt nicht nach einem Zusatz, sagt B. Jacob (5); ein solcher würde matter klingen und merklich gegen den Psalm abfallen». Die beiden Zeilen passen aber ihrem Ton nach vorzüglich zum vorhergehenden, ja sie gehören notwendig dazu; denn ohne sie hat der Psalm, wie auch Baethgen bemerkt, keinen befriedigenden Abschluss. Alle Versuche, diese letzten Glieder als spätern Zusatz zu erklären, gehen nur aus der Absicht hervor, die unglückliche Ueberschrift zu rechtfertigen oder den Psalm rein individuell zu deuten oder ihn als opferfeindlich hinzustellen.

R. Kittel (6) gesteht, die obige (auch von B. Jacob und J. C. Matthes vertretene) «Deutung hätte den Vorteil, dass der Schluss für ursprünglich angesehen werden könnte» und meint, sie könnte «an sich vielleicht annehmbar erscheinen», wenn nicht die Analogie von Ps. 50[7-14], dage-

(1) Migne, *Patr. Gr.*, 80[1240].
(2) Weiteres siehe bei J. K. Zenner, S. J., *Die Psalmen*, I, 248 ff.
(3) *Die Psalmen*³, S. 154.
(4) *ZATW*, XXII, 78.
(5) *Ebd.*, XVII, 278.
(6) Herzog-Hauck, *Realencyclopaedie für protestantische Kirche* (*PRE*), XVI, 192 f.

genspräche, sie würde «aber durch den klaren Tatbestand in Ps. 50 widerlegt». Wenden wir uns daher diesem Psalm zu. Die betreffende Stelle lautet:

7. Höre, mein Volk, und lass mich reden,
Israel, lass mich dich mahnen,
Jahve (1), dein Gott, bin ich.
8. Nicht deiner Schlachtopfer wegen will ich dich rügen,
sind doch deine Brandopfer stets vor mir.
9. Ich mag keine Farren aus deinem Hause,
noch Böcke aus deinen Hürden.
10. Denn mein ist alles Wild des Waldes
und das Getier auf den Gottes-Bergen (2).
11. Ich kenne alle Vögel des Himmels (3),
und was sich regt auf dem Felde, ist mir kund.
12. Wenn mich hungerte, brauchte ich es dir nicht zu sagen;
denn mein ist der Erdkreis und was ihn erfüllt.
13. Esse ich etwa das Fleisch der Stiere,
und trinke ich das Blut von Böcken?
14. Opfere Jahve Lob (Dank)
und bezahle dem Höchsten deine Gelübde.
15. Und rufe mich an am Tage der Not,
ich will dich erretten und du sollst mich preisen (4).

Nach Anführung dieser Verse ruft E. Kautzsch (5) aus: «Wie kann man hier etwas anderes herauslesen als die unumwundene Ueberzeugung: Gott hat *kein Wohlgefallen* an Opfern; ein wahrhaft dankerfülltes Gemüt, das ist das Opfer, das ihm wohlgefällt»!

B. Jacob (6) ist anderer Meinung und leugnet durchaus die opferfeind-

---

(1) L. יהוה st. אלהים; ebenso V. 14a.

(2) L. אל (Olshausen) st. des schwierigen אלף.

(3) L. שמים st. הרים (LXX).

(4) Vielleicht wäre nach Ps. 91[15] ואכבדך (ich werde dich zu Ehren bringen) st. ותכבדני zu lesen.

(5) *Die Poesie* usw., S. 53.

(6) *ZATW*, XVII, 273 ff.

liche Anschauung des Dichters. Er bestreitet nämlich die Richtigkeit der gangbaren Uebersetzung des V. 14^{a} «Opfere Jahve Lob (Dank)», fordert vielmehr: «Bringe Jahve ein Anerkennungsopfer dar». Seine Gründe sind folgende: a) Das Verbum זבח heisst unter allen Umständen «schlachten» in ganz konkretem Sinne; dann kann זבח תודה allerdings nicht den übertragenen Sinn «Lob (Dank) darbringen» haben. In der Tat ist der Ausdruck überall notwendig (Lv. 22^{29}) oder doch am natürlichsten (Ps. 107^{22}, 116^{17}, vgl 56^{13}) im eigentlichen Sinn «ein wirkliches Lob- oder Dankopfer darbringen» zu fassen. — b) Das Parallelglied 14^{b} שלם נדרים steht immer in konkretem, niemals in übertragenem Sinn. Zwar behauptet J. Wellhausen (1): «In den Psalmen geschieht das Bezahlen der Gelübde überall durch Preis und Dank in den frommen Versammlungen». Allein die von ihm angeführten Stellen (Ps. 22^{26}, 56^{13}, 61^{6-9}, 65^{2}, 107^{22}, 116^{14}) beweisen das nicht, sprechen zum Teil ganz dagegen. Beide Gründe Jacobs sind gewichtig und lassen sich hören. Sehr unglücklich ist aber seine Erklärung der ganzen Stelle und sein Versuch, den darin enthaltenen scheinbaren Widerspruch zu beseitigen. Nach ihm lässt der Dichter Gott eine Mahnrede halten «gegen diejenigen, welche sich ihrer Pflichten gegen Gott durch Opfer entledigt glauben, als wenn das (auf den Altar kommende, also namentlich das Ganz-) Opfer ein Geschenk an Gott sei. Gott, dem alles auf der Welt gehört, kann man überhaupt nichts «schenken». Das einzige Opfer, das vor der misstrauischen Auslegung, man wolle einen Vorteil von Gott erlangen, sicher ist, ist die תודה, das Anerkennungsopfer für erfahrene Rettung aus — nun überstandener — Not. Freilich auch das (vielleicht nur durch Angst erpresste) נדר muss entrichtet werden, da es einmal versprochen ist. Es verfallen zu lassen, wäre eine grobe Missachtung gegen Gott» (2). — Von der Gefahr einer misstrauischen Auslegung, man wolle durch das Opfer einen Vorteil von Gott erlangen, sagt der Dichter in der ganzen Stelle kein Wort, er spricht viel allgemeiner von einer verkehrten Auffassung der Opfer. Ueberdies wäre die Absicht, durch Opfer eine Gnade von Gott zu erhalten—den Ausdruck «einen Vorteil erlangen»

(1) *Israelitische und jüdische Geschichte*, S. 170.
(2) *ZATW*, XVII, 276.

wollen wir vermeiden — auch kein triftiger Grund zum Tadel; denn ebenso wenig wie das Bittgebet kann das Bittopfer als solches etwas Anstössiges haben. Zu der Beschränkung auf « das Anerkennungsopfer für erfahrene Rettung » ist B. Jacob offenbar durch V. 15 veranlasst worden. Aber V. 15 will keineswegs 14[a] beschränken, sondern besagt bloss, dass wenn die in V. 14 verlangten Opfer dargebracht werden, Jahve befriedigt ist und seinem Volke ein treuer Helfer sein wird. Die obige Erklärung ist auch in sofern verfehlt, als sie der Absicht ihres Urhebers, die Opferfeindlichkeit des Psalms zurückzuweisen, durchaus nicht gerecht wird. Der Psalm spricht sich nämlich nach ihr nur für eine bestimmte Klasse von Opfern aus, während sie alle andern Arten zurückweist, er bleibt also immerhin stark opfer- und tempeldienstfeindlich.

Eine ähnliche Erklärung wie B. Jacob gibt die neue niederländische Uebersetzung des A. T. (1). Nach ihr sagt Jahve in V. 13, er brauche die Opfer nicht, fordert aber in V. 14 doch wirkliche Opfer. Diesen auffallenden Gegensatz begleicht sie durch folgende Deutung: Jahve bedarf zwar der Opfer nicht, aber er hat doch Wohlgefallen an ihnen, wenn Israel ihn damit als den Gott anerkennt, von dem es Hilfe zu erwarten hat.

Gegen diese Auffassung ereifert sich J. C. Matthes. « Davon sagt der Dichter nichts, schreibt er (2), und es liegt auch nicht in seinen Worten. So unlogisch waren weder er noch seine Leser angelegt, dass gleich nachdem die Opfer als unnütz für Jahve verworfen worden waren, sie wieder warm empfohlen werden konnten. Nach der Beweisführung: « Opfer sind unnötig » war nur die Ermahnung « bringt sie also *nicht* » am Platz ». Er weiss eine bessere Lösung der Schwierigkeit. «Die Absicht war nicht zu lehren: « Gott braucht keine Opfer — bringt ihm dennoch Opfer », sondern vielmehr: « Ihr bringt Opfer genug, täglich und öffentlich; in dieser Hinsicht hat Jahve nichts gegen euch einzuwenden; mehr solche Opfer begehrt er nicht. Bringt ihm jedoch vielmehr persönliche Privatopfer תודות und נדרים; denn diese sind ihm sehr angenehm, und sie werden euch retten können am Tage der Not ».

---

(1) *Vertaling des O. T. met anteekeningen* door Kuenen, Hooykaas, Kosters, Oort.
(2) *ZATW*, XXII. 81.

Ueber diese Auslegung fällt R. Kittel (1) her: « Die Erklärung der Worte « Opfere Gott Dank und bezahle dem Höchsten deine Gelübde » (50^{14}) im Sinne von besonderen persönlichen, privaten Opfern im Gegensatz zu den öffentlichen Opfern widerspricht nicht allein dem unmittelbar folgenden « Rufe mich an in der Not », sondern dem Zusammenhang des ganzen Psalms. Man lese Worte wie die « Ich bedarf nicht des Stiers aus deinem Hause, noch der Böcke aus deiner Hürde. Mein ist alles Getier des Waldes...hungerte mich, ich würde es dir nicht sagen...esse ich etwa das Fleisch von Stieren, trinke ich der Böcke Blut? » um sich von der groben Verkehrtheit einer solchen Deutung zu überzeugen ». — Matthes ist wahrscheinlich durch das Wort תמיד (8^{b}) veranlasst worden, die זבחים und עולות (8) als die täglichen, öffentlichen Opfer zu betrachten. Eine Anspielung auf das tägliche Brandopfer ist zwar möglich, aber durchaus nicht notwendig. Ebenso berechtigt nichts dazu, die תודה und נדרים (14) als blosse Privatopfer zu bezeichnen, weder die Wortbedeutung noch der Zusammenhang. זבחים und עולות können gerade so wie תודות und נדרים für private wie für öffentliche Opfer gebraucht werden. Hätte der Dichter in V. 14 den ihm zugemuteten Gedanken ausdrücken wollen, so hätte er viel passender das Wort נדבה gewählt. In der vorliegenden Erklärung ist überdies die Bedeutung der V. 9-13 vollständig verkannt, und selbst die ihnen von Matthes gegebene Beziehung zu V. 8 gilt auch für V. 14 und beweist die Unnötigkeit der תודות und der נדרים.

Mögen die von Jacob, Matthes und der neuen niederländischen Uebersetzung gegebenen Erklärungen auch nicht befriedigen, so ist doch ihr Ausgangspunkt richtig: sie halten fest an der (von Jacob begründeten) konkreten, eigentlichen Bedeutung von תודה und נדרים in V. 14. Damit wird jedenfalls die vollständige Opferfeindlichkeit des Psalms ausgeschlossen. Uebrigens spricht auch die allgemein angenommene Fassung von V. 8 dagegen: « Nicht deiner Schlachtopfer wegen will ich dich rügen, sind doch deine Brandopfer stets vor mir». Eine unglücklichere Einleitung hätte ein opferfeindlicher Dichter nicht finden können. Ein solcher hätte sagen müssen: « Deiner Schlachtopfer wegen muss ich dich rügen und

(1) Herzog-Hauck, *PRE*, XVI, 193.

deiner Brandopfer wegen, die stets vor mir sind». Baethgen erklärt: «Jahve will dem Volke keine Vorwürfe machen, dass es ihm keine oder nicht genügende Opfer darbrächte, denn er sieht ja fortwährend den Altar von Brandopfern rauchen». Aber sollte das Opfer allgemein zurückgewiesen werden, dann musste gerade die grosse Zahl der Opfer getadelt werden. Sollte sich der Dichter nicht bewusst geworden sein, dass er, wenn er im folgenden das bloss geistige Opfer empfehlen wollte. sich so mit sich selbst in Widerspruch setzte? Wenn er nun diesen Widerspruch nicht bemerkt hat, so muss er auch wohl das Opfer nicht allgemein haben verwerfen wollen. Allein dieses auch zugegeben, scheint er sich nach dem vorliegenden Texte doch einigermassen zu widersprechen; denn in V. 8 lässt er Jahve sagen, er wolle Israel wegen seiner Opfer nicht tadeln, doch lässt er ihn in den folgenden Versen offenbar eine scharfe Rüge gegen die Opfer aussprechen. Das kann man sich nur so zurechtlegen, dass man sagt, er billige die Opfer als solche, tadle sie aber unter einer bestimmten Rücksicht. Unter welcher Rücksicht? Das ist näher zu untersuchen, um V. 14 richtig zu verstehen und die ganze Schwierigkeit der Stelle zu lösen.

Wenn Gott in V. 14 wirkliche Opfer verlangt, so müssen diese offenbar das enthalten, was in V. 9-13 vermisst wird. Und was ist das? Das wird nicht mit nackten Worten gesagt, wohl aber hinreichend angedeutet. Jahve erklärt, er wolle (oder brauche) die Tieropfer Israels nicht (V. 9); denn ihm gehöre alles Wild in Berg und Wald, alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels (V. 10-11). Wenn er also Hunger habe, brauche er Israel nicht um Tieropfer zu bitten (V. 12); übrigens esse er ja auch nicht das Fleisch der Stiere und trinke nicht das Blut der Böcke (V. 13). Darnach scheint es, als habe die Ansicht bestanden, Jahve geniesse in Wirklichkeit das Fleisch und Blut der Opfertiere und bedürfe daher der Opfergaben. Dass eine solche heidnische Anschauung wenigstens in manchen Kreisen Israels zu gewissen Zeiten möglich gewesen sei, ist nicht zu bezweifeln. Findet man aber diese Auffassung für die Israeliten zu roh, so wird man annehmen müssen, es werde der bloss äussere Opferdienst zurückgewiesen, der den Zweck des Opfers nicht erreicht. Die äusseren Gaben als solche haben (nach dem Psalmisten) für Gott keine Bedeutung; was

dem Opfer in den Augen Gottes Wert verleiht, das ist der innere Opfergeist, der in den äussern Gaben die Gesinnungen der Anerkennung, des Lobes, des Dankes u. s. w. zum Ausdruck bringt.

Ist nun die von Gott verlangte תודה (V. 14) ein eigentliches Opfer, dann muss es von den eben gerügten Mängeln frei sein, muss es auf einer Gottes würdigen Anschauung beruhen und vom innern Opfergeist getragen sein. Daraus folgt aber, dass תודה in V. 14^a nicht das Lob- oder Dankopfer im engern Sinne ist, das als besondere Klasse von נדר, עולה, חטאת, נדבה unterschieden wird, sondern ganz allgemein ein Opfer, das Gott wirklich zur Ehre gereicht, das für Gott ein wahres Lobopfer ist. Bei dieser Erklärung schwindet der angebliche Widerspruch und die Opferfeindlichkeit der Stelle.

Es fragt sich noch, was das zweite Glied von V. 14 besagen will. Möglich, dass Jahve hier eine zweite Forderung stellt: die gemachten Gelübde zu erfüllen. Möglich aber auch, dass die Satzform mehr aus Rücksicht auf den Parallelismus gewählt ist und dass eine Folge aus dem vorhergehenden Gliede vorliegt (1). Der Sinn von V. 14 wäre dann: Bringe Opfer dar, die für Jahve wirklich ehrenvoll sind, so wirst du dem Höchsten deine Gelübde entrichten d. h. dann erst wirst du dich mit deinen Gelübdeopfern deiner Verpflichtung wirklich entledigen.

Die Uebersetzung von V. 14 müsste nach der obigen Deutung lauten: Bringe Jahve (wirkliche) Preisopfer und entrichte dem Höchsten deine Gelübde (oder: so wirst du dem Höchsten deine Gelübde entrichten). Daran schliesst sich dann in V. 15 eine tröstliche Verheissung: Wenn du in der angegebenen Weise deinen Verpflichtungen nachkommst, dann magst du mich anrufen am Tage der Not, ich werde dich erretten, und du wirst mich preisen.

In unserer ganzen Ausführung haben wir die Ansicht Jacobs vorausgesetzt, dass nämlich תודה (14^a) im eigentlichen, konkreten Sinn zu verstehen sei — eine Ansicht, die wir nach den oben (S. 325) beigebrachten Gründen für vollständig richtig halten. Allein viele Erklärer fassen das Wort im übertragenen Sinne, sie lassen den Psalmisten sagen: « Bringe

(1) Vgl. Gesenius-Kautzsch ^{27}, *Hebraeische Grammatik*, § 110 i.

Jahve als Dankopfer deinen Dank dar» und ziehen daraus die Schlussfolgerung, Gott verwerfe an unserer Stelle das äussere Opfer. Jacob (1) will die Möglichkeit dieser Auslegung von זבח תודה nicht zugeben. «Denn uns mag der Begriff «opfern» (von offerre=προσφέρειν= הקריב) durch tausendjährige Abwandlung so abgeblasst sein, dass wir ohne Anstoss glauben, sagen zu dürfen «Dank opfern». Dem Hebräer ist dies ganz unmöglich. Ihm heisst זבח unter allen Umständen *schlachten* in ganz konkretem Sinne. Niemals, so oft das Wort auch vorkommt, wird es in übertragenem Sinne gebraucht».

Allerdings muss er zugeben, dass in Ps. 51[19] das Substantivum זֶבַח von einem geistlichen Opfer verwendet wird. Dann wäre es denn doch möglich, dass auch das Verbum זבח eine ähnliche Abwandlung erfahren hätte und dass es in dem tausend- oder doch hundertjährigen Gebrauch ebenso verblasst wäre wie das deutsche «opfern».

Also die Bedeutung «Lob, Preis, Dank opfern» für V. 14[a] angenommen, wird dann in dem Psalm das wirkliche Opfer verworfen? Aber es heisst doch V. 8: «Nicht deiner Schlachtopfer wegen will ich dich rügen, sind doch deine Brandopfer ständig vor mir». Wäre der Dichter opferfeindlich, dann hätte er gerade den Umstand rügen müssen, dass so viele Opfer dargebracht werden. Nun tadelt er aber den äussern Opferdienst als solchen nicht, sondern nur etwas an ihm, die unrichtige Voraussetzung oder den Mangel der innern Opfergesinnung. Mit זבח תודה «opfere Anerkennung, Lob, Preis» fordert er dann das Fehlende, die richtige Geistesverfassung, die dem äussern Opfer erst den wahren Wert verleiht.

Was bedeutet bei dieser Auffassung V. 14[b]?

Baethgen erklärt: «Ebensowenig können unter den Gelübden V. 14[b] materielle Leistungen verstanden werden, deren Wertlosigkeit für Gott der Dichter ja eben hervorgehoben hat... Der Sinn ist: Wenn du Gott wirklich von Herzen dankbar bist, so hat dies für ihn denselben oder grösseren Wert, als wenn du ein gesetzliches Gelübdeopfer (נֶדֶר Lv. 7[16]) darbringen würdest». Gegen diese Auslegung erhebt Jacob mit Recht

---

(1) *ZATW*, XVII, 274 f.

Einspruch: « Will man dem Psalmisten ernstlich die sophistische Moral zutrauen, dass man sich eines versprochenen und fälligen Gelübdes durch « Dankopfern » entledigt habe? » Diese Deutung ist wirklich unmöglich. Wenn V. 14 b nicht eine zweite, vollständig unabhängige Forderung enthält, die auf die Einlösung der Gelübde dringt (vgl. S. 329), so kann der Sinn der Zeile nur sein: « Bring Jahve Anerkennung (Lob, Preis) dar und entrichte so d.h. in diesem Geiste deine Gelübdeopfer », oder « Bring Jahve zugleich Anerkennung dar, dann erst entrichtest du im wahren und vollen Sinn deine Gelübdeopfer » (1). Also auch wenn man זבח תודה im übertragenen Sinne nimmt, ist der Psalm durchaus nicht opferfeindlich.

Im Vorhergehenden habe ich mich öfter auf V. 8 berufen, um die gegnerische Ansicht zurückzuweisen.

Aber es könnte vielleicht dessen vorliegende Fassung angefochten werden — was von den Vertretern der Opferfeindlichkeit allerdings nicht geschieht. Wenn man nämlich die folgenden Zeilen betrachtet, muss man sie wirklich etwas auffallend finden. Der Uebergang zu V. 9 ist schroff und ganz unvermittellt (2). Inhaltlich steht V. 8 zum folgenden in einem gewissen Widerspruch. Diesen sucht man allerdings dadurch zu heben, dass man sagt, in V. 8 sei von den Opfern als solchen die Rede und sie würden nicht getadelt, im folgenden aber werde gesagt, was an den gegenwärtigen Opfern auszusetzen sei. Nun ist es doch recht zweifelhaft, ob ein Hebräer diesen Gedanken so ausdrücken werde; jedenfalls müsste man zugeben, dass die Ausdrucksweise äusserst knapp und dunkel sei. Ich habe daher schon in Zenners Psalmenkommentar die Frage aufgeworfen, ob nicht « Deiner Schlachtopfer wegen muss ich dich rügen — und deiner Brandopfer wegen, die ständig vor mir sind » zu lesen wäre. Ich dachte, לא sei vielleicht später zur Vermeidung eines Missverständnisses beigesetzt worden. Nun wird man aber das Wort לא aus Rücksicht auf die Versgestaltung nur ungern missen. Daher möchte ich es vorziehen,

---

(1) Vgl. Gesenius-Kautzsch, a. a. O. § 110 f.

(2) Nachträglich finde ich, dass auch T. K. Cheyne den Gedankengang beanstandet; er liest deshalb לֹא אֶחְפֹּץ כָּל־זְבָחֶיךָ.

das von den Masoreten nicht selten mit לֹא verwechselte Wort לֻא = לוּא = לוּ zu lesen (1) und zwar in der Bedeutung « wahrlich, sicherlich » (vgl. das assyr. lû « fürwahr »). So erhält man einen gefälligen Gedankengang:

> 8. Fürwahr, wegen deiner Schlachtopfer muss ich dich rügen]
> und deiner Brandopfer, die stets vor mir sind.
> 9. Ich mag keine Farren aus deinem Hause,
> noch Böcke aus deinen Hürden u. s. w.

In dieser Fassung verliert V. 8 natürlich seine Beweiskraft. Aber es bleibt uns immer noch V. 14. Fasst man das dortige תודה im eigentlichen Sinne — und das halte ich für das Richtige — so werden dort gottwohlgefällige Opfer gefordert, das wirkliche, äussere Opfer also nicht bekämpft. Nimmt man aber תודה im uneigentlichen Sinn — was mir aber unrichtig zu sein scheint — so spricht V. 14ᵇ noch immer für das wirkliche Opfer, während V. 14ᵃ die beim Opfer verlangte gottwohlgefällige Gesinnung fordert. Dazu kämen noch die allgemeinen Gründe: dass die Aufnahme eines opferfeindlichen Liedes in eine Sammlung, die für den Tempeldienst bestimmt ist, kaum möglich erscheint und dass die so oft behauptete, von den Propheten geleitete feindliche Bewegung gegen den äussern Opferdienst als solchen in Israel überhaupt nicht bestanden hat.

Auch Ps. 40 soll das Opfer bekämpfen. Die betreffenden Stellen lauten:

> 7. Schlachtopfer und Speiseopfer gefallen dir nicht.
> 8. Brandopfer und Sündopfer forderst du nicht.
> 9. Deinen Willen zu erfüllen, mein Gott, ist meine Freude,
> und dein Gesetz ist die Lust meines Herzens.
> 10. Ich verkünde das Heil in grosser Versammlung,
> siehe, meine Lippen mag ich nicht schliessen.
> 11. Deine Gerechtigkeit verschliesse ich nicht in meinem Herzen,
> deine Treue und dein Heil verkündige ich.
> Nicht verhehle ich deine Gnade und Treue
> der grossen Versammlung.

---

(1) Vgl. Gesenius-Buhl [14], *Hebr. u. aram. Handwoerterbuch*, s. v. לוּ.

Aus diesen Stellen schliesst man, die äussern Opfer würden zurückgewiesen und an deren Stelle Gehorsam und Dankbarkeit des Herzens gesetzt. Jacob sucht diese Auffassung zu wiederlegen, allerdings in recht unglücklicher Weise. Er nimmt nämlich חטאת (40^7) nicht als «Sündopfer», sondern als «Sünde» und übersetzt (1): «Ganzopfer (- geben) und (gleichzeitig) Sünde magst du nicht» d. h. Opfer und Sünde vertragen sich nicht.

Warum diese Uebersetzung? Er sagt: «Sündopfer heisst immer חַטָּאת. חֲטָאָה (zu unterscheiden von חַטָּאת) ist das fem. von חֵטְא und kommt siebenmal vor. Sechsmal heisst es Fehltritt, Sünde, Anlass und Gelegenheit dazu. So muss es auch das siebente Mal dasselbe bedeuten». Dagegen aber bemerkt Matthes mit Recht (2). «Wenn Ezr. 6^{17} im Qerê חֲטָאָה für Sündopfer vorkommt, muss es ebenso gut wie חטאת dafür in Gebrauch gewesen sein. Eigentlich bedeuten beide Worte dasselbe, d. h. fürs erste *Sünde* und nachher, per ellipsin, verkürzt aus זֶבַח ח׳ *Sündopfer*. Alle Verss. haben denn auch חטאת h. l. als Sündopfer aufgefasst.... Es ist nicht anzunehmen, dass diese alten Zeugen sich darin geirrt haben. Dazu kommt nun noch, dass bei der Erklärung Jacobs der Parallelismus im Verse verloren geht. Neben zwei Opferarten in V. 7^a erwartet man in V. 7^b nicht eine, sondern ebenso sehr zwei».

Jacobs Erklärung kann wirklich nicht befriedigen. Die Lösung der Schwierigkeit ist vielmehr ähnlich wie in Ps. 51 in der äussern Lage zu suchen, in der sich der Dichter befindet. Baethgen (3) sagt: «Die Verse 2-5 lassen sich am natürlichsten auf die Befreiung aus dem Exil deuten». Darauf weisst auch die Betonung des Gesetzes und des Gehorsams hin, deren Bedeutung man in der Gefangenschaft erkannt hatte. In der Heimat aber warteten der Zurückgekehrten Leiden ohne Zahl. Da erklären sich die Ausdrücke «Schlachtopfer und Speiseopfer gefallen dir nicht, Brandopfer und Sündopfer forderst du nicht» sehr einfach. Nicht die Abneigung gegen Opfer, sondern die Unmöglichkeit zu opfern lässt

---

(1) *ZATW*, XVII, 279.
(2) *ZATW*, XXII, 75.
(3) *Die Psalmen*³, S. 114.

den Sänger so sprechen. Stadt und Tempel liegen noch in Trümmern, man hat mit Not und Entbehrung zu ringen, vielleicht auch noch gegen äussere Feinde zu kämpfen. So sind denn die Opfer unmöglich und darum werden sie auch von Jahve nicht verlangt. Was die Heimgekehrten aber in der Gefangenschaft gelernt haben, die Erfüllung des Gesetzes, daran wollen sie auch fürder festhalten und mit diesem Gehorsam die Aeusserungen des Dankes verbinden, die augenblicklich möglich sind, lauten Preis und aufrichtiges Lob Gottes.

Zum Schluss ist noch eben die Stellung der Propheten zum Opfer zu berühren; denn sie wird vielfach benutzt, die opferfeindliche Deutung der obigen Psalmen zu rechtfertigen. So meint Kittel (1), man könne an und für sich über die Auffassung einiger der behandelten Psalmenstellen wohl im Zweifel sein, aber die Tatsache, dass es in Israel eine mächtige Geistesrichtung gegeben, die den äussern Kultus gegenüber der sittlichen Gesinnung und der Verehrung der Gottheit im Geiste als minderwertig ansah, beseitige jeden Zweifel. Man beruft sich besonders auf Is. $1^{11ff.}$; Jer. $6^{19f.}$, $7^{21ff.}$; Os. 6', $8^{11ff.}$; Am. $4^{4f.}$, $5^{21ff.}$. Aber an all diesen Stellen handelt es sich um eine falsche Frömmigkeit, die sich mit Opfergaben begnügt, aber sich um einen sittlichen Lebenswandel nicht kümmert. Die Propheten betonen da immer wieder, dass dieser äussere Opferdienst keinen Wert habe und Gott nicht wohlgefällig sein könne, wenn das Leben mit den Gesinnungen, die die Opferhandlung begleiten müssen, in Widerspruch stehe — eine Lehre, die übrigens dem Menschen, der sich nur zu leicht mit gewissen Aeusserlichkeiten abzufinden sucht, überall und immer wider einzuprägen ist. Wenn sie aber so die Notwendigkeit der sittlichen Lebensführung hervorheben, so wollen sie damit das äussere Opfer durchaus nicht verwerfen, nicht einmal die ihm in der Religion gebührende Stellung beeinträchtigen. Sie betrachten den äussern Kult durchaus nicht als « minderwertig », sondern verlangen bloss dessen Verbindung mit dem innern Geist, von dem er seinen eigentlichen Wert erhält. Gerade so wie von den Opfern, sprechen sie ja auch von den Sabbaten und Festen (Is. $1^{13f.}$; Am. 5^{21}), die doch im Dekalog vorgeschrieben

(1) Herzog-Hauck[3], *PRE*, XVI, 192.

waren. Zwar mag der Opferdienst in Israel zu verschiedenen Zeiten mehr oder weniger verschieden bewertet worden sein, je nachdem verinnerlichende oder veräusserlichende Religionsströmungen vorherrschten, aber verworfen wird er nirgends, am allerwenigsten von den Propheten. Was diese wollen, ist nicht eine Vorahnung des neutestamentlichen, opferlosen Gottesdienstes im Sinne der Protestanten, sondern die würdige, vollkommene Vollziehung der äussern Kultushandlungen. Diese Stellung der Propheten aber betrachten auch wir als mitbestimmend für die Erklärung der obigen Psalmen. Auch diese sind « das Echo des gläubigen und willigen Herzens » auf das Gesetz Jahves.

LA VOIE ROMAINE D'ANTIOCHE

A PTOLÉMAIS

PAR LE P. RENÉ MOUTERDE, S. J.

La voie romaine longeant la côte de Phénicie a été reconnue depuis longtemps. Nul texte n'en avait conservé les points extrêmes. Seul le chiffre CCXV, inscrit sur le milliaire du Ǵisr Ma'meltain, à 11 milles de Beyrouth (1), permettait de supposer qu'à l'époque de Marc Aurèle le « caput viæ » était Antioche : hypothèse qui d'ailleurs ne se trouve nulle part énoncée à ce propos.

De plusieurs textes de Josèphe on avait également inféré qu'une route directe reliait Antioche à Ptolémais (2). — Un milliaire vient d'être découvert, qui date de Néron ; c'est le plus ancien connu en Syrie ; il indique, à cette époque, le départ et le terme de la route : Antioche et Ptolémais.

Cette borne fut exhumée, il y a 1 an et demi, par des cultivateurs cherchant à installer une noria, le long de l'ancienne route de Saïda, 1 kilom. environ plus près de Beyrouth que le *tell* où le D^r^ Rouvier plaçait l'ancienne Béryte-Laodicée de Chanaan (3), à 150^m au Nord du Nahr-el-Ǧadir.

Dans la même région, il y a quelque 12 ans, on découvrit un beau buste de marbre blanc, plus grand que nature. Cette statue, coupée à peu

---

(1) *C.I.L.*, III, 208.

(2) Cf. v. g. Buhl, *Geographie des alten Palaestina*, p. 128, n. 297.

(3) Cf. *Revue numismatique*, 1896, p. 390. Cf. *Comptes rendus de l'Acad.*, 1896, p. 209.

près au niveau des genoux, représente probablement un empereur romain, portant la cuirasse à lambrequins, par dessus laquelle est jeté un paludamentum accroché sur l'épaule gauche ; un ceinturon est noué sur l'abdomen (1) ; les deux bras sont brisés et la tête manque.

La borne milliaire est en calcaire blanc très fin du pays ; le fût de la colonne, haut de 1^{m}, 81, se dresse sur un dé cubique de 0^{m}, 54 de hauteur ; la circonférence moyenne est de 1^{m}, 44. — La pierre porte deux inscriptions : l'une, en grandes et belles lettres de 7^{cm} de hauteur, a été grattée en partie pour faire place à un second texte. Dans le blanc qui sépare les deux inscriptions, 3 points profondément creusés déterminaient sans doute, par la ligne droite qui les unit, le champ à marteler. Le bourrelet qui suit à peu près la même ligne, le long des premières lettres de la grande inscription, indique la profondeur du martelage, 4 ou 5 millimètres. Les caractères de la seconde inscription sont hauts de 5^{cm}, et l'espace interlinéaire est moindre que dans la première (2).



(1) Les ceinturons de ce genre sont fréquents dans l'iconographie impériale. Cf. par exemple S. Reinach, *Répertoire*, t. I, p. 560, n° 5 ; 567, n° 7 ; 572, n° 3 ; 573, n° 4 ; etc.

(2) Dans l'inscription de gauche (Vespasien) :

— la hauteur des 3 premiers caractères est de 0^{m}, 085 ;

— les 3 caractères qui terminent la 4^{e} ligne sont très nets ;

La pierre avait été, en tout ou en partie, revêtue d'une couche de ciment, qu'il fallut gratter avant la lecture définitive.

Grâce aux PP. S. Ronzevalle et Jalabert, qui ont révisé ma propre copie, m'ont donné photographies et documents complémentaires et veulent bien m'en attribuer la publication, je puis présenter la copie figurée des deux inscriptions du milliaire.

La petite inscription, la plus récente, n'offre ni grandes difficultés, ni grand intérêt en dehors de son ancienneté relative. Les compléments sont obvies:

Imp[*era*]
[*tor*] *Cais*(*ar*) *Vespa-*
[*sia*]*nus Aug*(*ustus*), *Pont*(*ifex*)
[*Max*(*imus*), *t*[*r*(*ibunicia*)] *p*[*ot*]*est*(*ate*) *III*, *p-*
5 [*at*(*er*) *patriae*] *co*(*n*)*s*(*ul*) *IIII*
[*cur*(*ante*) *L*(*ucio*) *C*]*a*[*e*]*sennio*
[*Paeto*] *leg*(*ato*) *Aug*(*usti*) *pro*
[*P*]*r*(*aetore*) *CCXXXIIII*

La titulature de l'empereur date l'inscription du 1er Janvier à Juillet 72 (1). Nous savions déjà que la légation de L. Caesennius Paetus, probablement parent de Vespasien par sa femme Flavia Sabina, s'étendait de 70 à 72/73 (2).

— les caractères de la 5e ligne sont un peu moins hauts que ceux des autres lignes.

Dans l'inscription de droite (Néron) :

— le sommet de la première lettre A est à 0m,19 de l'extrémité supérieure de la borne ;

— hauteur des lettres : 1re ligne, 0m,085 ; 2e ligne, 0m,07 ; 3e, 4e et 5e lignes, 0m,065 ; 7e ligne, 0m,06 ; 8e ligne, 0m,07 ; 9e ligne 0m,08.

— à la 6e ligne, après la 3e lettre A, on croirait lire un I ; révisson faite, ce trait est d'épaisseur inégale et trop court pour être un caractère.

— Distance de la dernière ligne au dé qui termine la borne : 0m,48.

Entre l'A qui termine la 2e ligne de l'inscription de gauche et la 1re lettre A de l'inscription de droite la distance est de 0m,105.

(1) Cf. Cagnat : *Cours d'Epigr. lat.*3, p. 185. — Le titre de *pater patriae* se trouve dans la titulature de Vespasien joint à la 2e puissance tribunice, c'est-à-dire avant le 1er Juillet 71 (*C.I.L.*, XIV, 4191).

(2) *Prosopograph.*, I, p. 265, n° 137.

Les seules remarques à faire sont d'ordre matériel. — A la seconde ligne, il faut très probablement lire *Caisar*. Sans doute la même orthographe se retrouvait sur la première inscription de Néron, où elle était un souvenir du règne précédent. On a déjà relevé la fréquence de cette graphie dans les dernières années de Claude (1). La présence, à la 4ᵉ ligne, dans le chiffre de la puissance tribunice, d'un caractère semblable au signe de demi-aspiration que patronait l'empereur grammairien, ne doit sans doute être attribuée qu'à la maladresse du lapicide (2).

Le nombre des milles est compté à partir d'Antioche, comme le prouve la seconde inscription datant du règne de Néron.

Ce second texte, avec restitutions et compléments, doit probablement se lire comme il suit :

[Nero Cl]audiu[s]
[Caisar Au]g(ustus) Germanicus
[Trib(unicia) pote]s(tate) bis, co(n)s(ul) [desi]
[gnat]us iterum.
5 *[Viam ?] ab Antiochea*
[Munit ? ad n]ovam colon[ia]m
[Ptolemai]da. Milia passu[um]
[CCXX]XIIII
[M(illia) P(assuum) X]XXXVII
10 *[C(aio) Ummidi]o Durmio*
[Quadra]to leg(ato) pro pr(aetore).

La rédaction du texte est assez surprenante. Nous rencontrons d'abord la mention d'un « honor » qui fut réitéré. Mentionné immédiatement avant le consulat, ce ne peut être qu'une salutation impériale ou la puissance tribunice. La lettre S qui subsiste exclut l'hypothèse d'une salutation im-

---

(1) Groag, dans *Pauly-Wissova*, III, col. 2788. — Cf. Dessau, 213, 218, 223 ; *C.I.L.*, IX, 5973.

(2) A la 4ᵉ et à la 5ᵉ ligne, la restitution *p[at. patriae]*... n'est pas certaine. Elle convient à la lacune, et semblable abréviation se retrouve sur un milliaire de Nerva (Dessau, 5819). — La pierre ne portant nulle trace de caractère, on peut restituer simplement *p.* [*p.*]. Le consulat aurait été « mis en évidence ».

périale ; nous restituerons donc l'abréviation rare, mais non sans exemple, de *trib. potes* (1). — L'emploi de *bis* pour *iterum* surprend aussi, surtout quand la ligne suivante porte *iterum* en toutes lettres. Un certain nombre d'exemples analogues sont peut-être dûs simplement à une transcription maladroite, par le lapicide, d'un chiffre inscrit sur son modèle (2).

Au début de la 5e et de la 6e ligne, quelques mots furent effacés ; sinon les lignes de l'inscription eussent été par trop inégales. La restitution proposée paraît la plus vraisemblable. Un milliaire de Tibère, nous fournit un exemple du verbe *munit* logé entre le « caput viae » et le « terminus » (3).

Entre le P et l'A, à la fin de la 7e ligne, copie et photographie s'accordent à placer un point séparatif ; il est postérieur, ou peut provenir d'une hésitation du lapicide songeant à l'abréviation *p(assuum)*.

De quel empereur s'agit-il ? Nous hésiterions entre Claude et Néron, si nous n'avions pour indications que les 4 lettres AVDIV qui subsistent à la 1re ligne, et la légation de G. Ummidius Quadratus (51 à probablement 60) (4). Mais la titulature *tribunicia potestate bis, consul designatus iterum* convient seulement à Néron. Néron fut consul pour la seconde fois le 1er Janvier 57 ; sa seconde puissance tribunice s'étend du 13 Octobre 55 au 13 Octobre 56 ; l'inscription est donc postérieure au 1er Janvier 56 et antérieure au 13 Octobre de la même année (5).

Ce milliaire appartenait à la route conduisant d'Antioche à la « nouvelle

---

(1) Cf. v. g. Dessau, 287 (Trajan) ; — 319 et 335 (Hadrien) ; — 5822 (Marc Aurèle) ; — 438 (Caracalla) ; — 5848 (Sévère Alexandre).

(2) Cf. Dessau, 591 : *tribunicia potestas bis, cos.* II (Tacite) ; — 607 : *tribuniciae potestatis bis consuli patri patriae consuli proconsuli* (Carin ; Mommsen réunit « bis consuli »).— Cf. encore : Dessau, 516 : *cos. bis designato ter* (Dèce) ; 4104 : *cos. bis* (Maximien) ; — *C.I.L.*, II, 3222 : *D. N. Valentiniano Aug. ter et Eutropio v. c. cons(ulibus)*. Mais *ter* peut être, comme dans les légendes monétaires (v. g. Cohen, S., t. VII, p. 444) et dans Dessau, 472, l'abréviation de *tertium*. — Cf. encore (Dessau, 6149) l'énigmatique formule : *ter et semel cos* (Dèce et son fils).

(3) Dessau, 5829.

(4) *Prosopograph.*, III, 468-469, n° 600.

(5) Cf. Cagnat, *Cours d'Epigr. lat.*³, p. 184. Nous ignorons la date à laquelle Néron fut *consul designatus iterum*.

colonie Ptolémais », si du moins nos compléments sont justifiés.— Ils conviennent parfaitement à la lacune(1). Par ailleurs, nous savons que Ptolémais reçut de Claude le titre, sans les droits, de colonie (2). En 56, elle était bien encore « nova colonia », car les vétérans vinrent s'y installer non pas avant 47, comme le croit Kornemann (3), mais après 52. Il existe en effet des bronzes portant une double date : an 11 du règne de Claude, an 99 de l'ère césarienne (ce qui nous reporte à 52 après J.-C.), et le nom de la cité : ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ ΤΩΝ ΕΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΙ ΓΕΡΜΑΝΙ... (4). Une autre monnaie, datée aussi de 99 = 52 de J.-C., présente la même légende, évidemment antérieure à l'installation des vétérans (5). Au revers des monnaies de Néron la cité s'intitule *COLonia Claudia? Nova? PTOLemais*; au revers des monnaies de Trajan, les premières connues après celles de Néron, et de toutes les monnaies postérieures, la légende est *COL. PTOL* (6). Il est probable que, sauf dans la légende de quelques bronzes commémoratifs, Ptolémais ne se para jamais du nom de son fondateur. D'accord avec l'usage courant, notre texte porte simplement : *ad novam coloniam Ptolemaida.*

Après les point extrêmes de la voie, deux distances sont indiquées.

De la première le nombre XIIII seul subsiste ; évidemment le martelage a effacé plusieurs chiffres à gauche. La pierre portait sans doute CCXXXIIII, le nombre même des milles noté dans l'inscription de Vespasien. Ce chiffre serait trop faible de 10 milles environ, si nous le contrôlions uniquement par les données de l'*Itinéraire d'Antonin*, qui d'Antioche à Beyrouth compte

---

(1) Entre les dernières lettres N et M de la 6e ligne il n'y a place que pour deux lettres de dimensions moyennes ; impossible de lire *colon[oru]m.*

(2) Cf. les textes réunis par Schürer, *Gesch. d. J. V.*^{3}, t. II, p. 115, n. 194.

(3) Dans *P.-W.*, IV, col. 552, n° 272.

(4) Rouvier, *Numismatique des villes de Phénicie* : *Ptolémaïs-Acé* (Extrait du *Journal international d'Archéologie numismatique*, 3e et 4e trimestre 1901), p. 215, n. 995 ; cf. p. 212, n. 989, 990.

(5) *Ibid.*, p. 213, n. 991.

(6) *Ibid.* : monnaies de Néron, p. 215, n. 996 ; monnaies de Trajan et postérieures, p. 216 sq.

236 milles (1) ; c'est 244 milles et non 234 que nous devrions lire au Gadir, car ce ruisseau est à 7 ou 8 milles de Beyrouth (2 h. 1/4 de marche). Mais l'*Itinéraire d'Antonin* est corrigé par le milliaire de Marc Aurèle, que Kraft releva jadis au Ǵisr Maʿmeltain (2). Cette borne indique 2 distances, CCXV milles (à partir d'Antioche) et XI milles (avant Beyrouth) ; les deux chiffres additionnés donnent 226, ce qui cadre parfaitement avec le nombre CCXXXIIII que nous croyons devoir restituer.

Quant au second nombre de milles, malheureusement coupé par une cassure, il n'en reste que les chiffres XXXVII. — Entre les divers suppléments possibles, nous ne pouvons guère choisir *L* et comprendre 87 milles avant Ptolémais. Car de Beyrouth à Ptolémais l'*Itinéraire d'Antonin* compte 86 milles (3), l'*Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem* 85 (4), ainsi que la *Table de Peutinger* ; le chiffre marqué sur notre milliaire serait trop fort de 7 ou 8 unités. Il faut plutôt songer à [*M(illia) P(assuum)* X]XXXVII, avant Tyr. Cette hypothèse concorde avec les indications des itinéraires : de Béryte à Tyr, 54 milles (*Itinéraire d'Antonin*) ; 53 (*Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem* et *Table de Peutinger*). Retranchons la distance de Beyrouth au Gadir, nous retrouvons 46 ou 47. L'on sait d'ailleurs que les milliaires de Syrie indiquent souvent les milles d'une grande ville à l'autre (5). Sur la voie côtière, 2 milliaires, celui du Ǵisr Maʿmeltain déjà cité, et le milliaire du Nahr-el-Kelb (dont le 1er chiffre doit être corrigé CCXVII et non CCXIII) (6), portent l'indication de deux distances, à partir d'Antioche et avant Beyrouth. La même numérotation en double, à partir d'Antioche et avant la grande ville la plus proche, se retrouverait sur notre milliaire.

(1) Ed. Parthey, p. 68.

(2) Waddington, 1842 *b* (= *C. I. L.*, III, 208).

(3) *Loc. cit.*

(4) Ed. Parthey, p. 275, en admettant la correction VIIII pour IIII, à « *ad Nonum* ».

(5) Sous Septime Sévère et Caracalla, les milles sont comptés à partir de Sidon dans la direction de Tyr (*C. I. L.*, III, 205).

(6) Waddington, 1847 (= *C. I. L.*, III, 209). — Waddington a bien vu que les éléments de la correction étaient fournis par les chiffres indiquant, sur chacun des milliaires, la distance de Béryte. Mais il plaçait le « caput viae » dans le Sud, au lieu de le mettre au Nord, à Antioche ; il a donc retranché 2 milles au nombre CCXV inscrit au Ǵisr Maʿmeltain.

Mais la cité la plus proche était Sidon et non pas Tyr ; pourquoi marquer la distance de cette dernière ville (1)? C'est peut-être que Sidon, depuis longtemps en décadence, était au temps de Néron bien effacée par son ancienne colonie (2). L'explication est plutôt que Tyr étant tête de ligne pour Damas et la Cœlésyrie, Palmyre et l'Inde, il était naturel d'indiquer au voyageur combien de milles le séparaient de cet important croisement de voies.

Le milliaire ici publié est le plus ancien de tous ceux relevés sur la voie d'Antioche à Ptolémais. Deux inscriptions, de Néron et de Vespasien sans doute elles aussi, ont laissé leur trace sur le milliaire que le D[r] Rouvier découvrit au sud du Gadir, sur l'emplacement présumé de la Béryte phénicienne (3). Le P. Jalabert, quand il copia ce milliaire dans le jardin du D[r] Rouvier à Beyrouth, avait déjà noté que les fragments NVS et NICVS antérieurs au martelage avaient appartenu à des textes différents (4).

---

(1) Impossible de songer à la distance de Béryte à Sidon pour le nombre de milles inscrit sur notre milliaire; cette distance était de 30 milles (*Itin. d'Antonin*),de 29 (*Table de Peutinger*), de 28 (*Itin. de Bordeaux à Jérusalem*).

(2) Cf. Forbiger, *Handbuch der alten Geographie*, II, pp. 669, 670.— Ritter, Band VIII[4], p. 389.

(3) *Revue numismatique*, 1896, p. 390; cf. *Comptes rendus de l'Acad.*, 1896, p. 209.

(4) Voici la copie du P. Jalabert, laquelle confirme la lecture proposée par les éditeurs du *Corpus* (III, S., 14177[7]):

dddd NNNN
FLUALCONSTANTINOMAXIMO
UICTORI
ACTRIUMFATORI
SEMPERAUG ET
FLCLCONSTANTINOET
FLIULCONSTANTIOET
FLIULCONSTANTEN[illegible]

Je lis encore dans son carnet : « La face postérieure du milliaire garde, au-dessous du dernier mot de la seconde ligne, 2 débris d'inscriptions antérieures :

..... MAXIMO
NVS NICVS .

A la liste des milliaires de cette voie, dressée par le *C. I. L.*, il convient d'ajouter, avec le milliaire du Ġadir, celui de Heldua (1).

Nous avons déjà indiqué quels modes de numération y avaient cours. Sous Néron, Vespasien, Antonin, puis sous Constantin et ses fils, deux chiffres indiquent les milles à partir d'Antioche et avant la plus proche cité. Septime Sévère, en 198 après J.-C., c'est-à-dire après le sac d'Antioche et son humiliation devant Laodicée (2), postérieurement aussi à la division de la Syrie en deux provinces (3), supprime l'indication des distances par rapport à Antioche (*C. I. L.*, III, 205).

La route ne fut pas construite par les Romains. C'était le vieux chemin des conquérants assyriens, égyptiens et grecs, qui ont gravé leurs hauts faits sur les rochers du Lycus. Peut-être Néron ou plutôt son légat l'avait-

---

Au niveau de l'avant-dernière ligne, on lit encore, du même côté, AM.

La colonne a porté 3 inscriptions, car la gravure des deux débris NVS et NICVS est très différente; d'autre part, le début du mot terminé en NICVS aurait coupé le bas des lettres... NVS ». — En comparant, dans le milliaire du Ġadir, la hauteur de la 3e ligne de l'inscription de Vespasien et de la 2e ligne de l'inscription de Néron, on pourrait songer à restituer ici : [VESPASIA]NVS et [GERMA]NICVS. Ce dernier fragment est écrit en « beaux et grands caractères ».

(1) Voici la liste du *C. I. L.* : III, 204: Constantin (et ses fils) ; peut-être numérotation à partir de Sidon; — III, 205: Septime Sévère et Caracalla (198); numérotation de Sidon à Tyr ou quelqu'autre ville méridionale ; — III, 206, 207 : Caracalla; nouveau passage taillé dans les rochers du Lycus; — III, 208 : Marc Aurèle; milles comptés depuis Antioche et avant Beyrouth; — III, 209, cf. p. 973, XXXIV: Constantin et ses fils; même numérotation avec la correction proposée plus haut, p. 342, n. 6; — III, S., 6728 : Vaballathus Athenodorus; — III, S., 14177[7]. cf. *supra*, p. 343, n. 4.

Le milliaire d'Heldua (*Bull. Antiq.*, 1903, p. 192-193) date d'Hadrien. Noter seulement que le *C. I. L.*, III, p. 2316[6] parle de la route de Damas à Héliopolis-Ba'albek, à l'encontre de *Bull. Antiq.*, p. 193.

(2) Cf. O. Müller, *Antiquitates Antiochenae*, p. 97, n. 3 et 4; — Ceuleneer, *Essai sur la vie et le règne de Septime Sévère*, p. 80; 81. n. 1; — Goyau, *Chronologie*, année 195, p. 242, n. 3.

(3) D'après Marquardt, *Organisation de l'Empire romain*, t. II, p. 373-376, la division aurait eu lieu aux environs de l'an 194, sûrement avant 198. — Ceuleneer, *op. l.*, p. 245 et Wirth, *Quaestiones Severianae*, p. 11, la placent en 198. Cf. Goyau, *Chronologie*, an 194, p. 242, n. 3.

il restaurée après la 1[re] campagne de Corbulon contre Vologèse (1), dans le but de faciliter les concentrations de troupes en Asie Mineure ; peut-être aussi songeait-il à cette Judée où l'insurrection couvait depuis l'an 44 (2). En ce cas il eût été bien avisé : la route stratégique, dont les bornes portèrent bientôt après le nom de l'« Imperator Vespasianus », fut parcourue dans toute sa longueur par le légat, à la tête de deux légions ; il ne s'arrêta qu'à Ptolémais, où devaient se masser les forces considérables destinées à la répression (3).

---

(1) A la fin de 55, elle fut l'occasion de la 2[e] salutation impériale de Néron. Cf. Maynial, *Revue archéologique*, 1901[2], p. 170.

(2) Selon Mommsen, *Rœmische Geschichte*, V, p. 527, on placerait aussi exactement en 44 qu'en 66 le 1[er] éclat (Ausbruch) de l'insurrection.

(3) Josèphe, *B. J.*, III, 1, 3 ; 2, 4.

NOTE SUR L'EXPRESSION

צדק מן

EN HÉBREU BIBLIQUE

PAR LE P. JOSEPH NEYRAND, S. J.

Qui lirait en dehors du contexte Job 4[17] :

האנוש מאלוה יצדק אם מעשהו יטהר גבר

n'hésiterait peut-être pas à traduire, en prenant מן au sens comparatif : « L'homme est-il plus juste que Dieu, le mortel plus pur que son créateur ? » — « Plerique sic reddunt », dit Rosenmüller (1) sur ce passage. C'est la traduction de la Vulgate :

« *Numquid homo Dei comparatione justificabitur, aut factore suo purior erit vir ?* »

C'est apparemment celle du Targum (2) :

אפשר דבר נש מאלהא יזכה אם מן דעבדיה ידכי גבר

---

(1) Rosenmüller, *Scholia in V.T. — Job*, p. 141.

(2) Peut-être peut-on entendre le premier מן au moins au sens du ܡܢ syriaque dans l'expression : ܐܙܕܕܩ ܡܢ « justificari ab aliquo » (P. Smith, col. 1120). Cf. Dalman, *Grammat. des jüd.-palaest. Aram.*, p. 228. — Un autre passage de Job, 25[4] :

ומה יצדק אנוש עם אל

a été rendu par le Syriaque :

ܘܐܝܟܢܐ ܡܫܟܚ ܒܪܢܫܐ ܠܡܙܕܕܩܘ ܡܢ ܐܠܗܐ

« Comment l'homme pourra-t-il être justifié par Dieu ? » De même, l'Arabe traduisant le Syriaque :

وكيف يستطيع الانسان ان يزكو من الله

C'est certainement aussi dans ce sens qu'il faut entendre la traduction syriaque de Job 4[17] :

ܐܢܫܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܢܙܕܕܩ ܐܘ ܡܢ ܒܪܘܝܗ ܢܬܕܟܐ ܓܒܪܐ

rendue un peu largement par l'Arabe, mais au fond avec la même signification :

الانسان قدّام الله يزكو او من صانعه يخلص الرجل

(L'Arabe que nous citons ici et ailleurs est le texte imprimé dans la Polyglotte de Walton. On sait que, dans le livre de Job, ce texte traduit la version syriaque).

C'est aussi celle de Saadia (1) :

هل يزكو الانسان اكثر من الله او يطهر الرجل اكثر من صانعه

Par contre, les LXX traduisent : «l'homme sera-t-il juste (pur) en face de Dieu ? »

Τί γάρ ; μὴ καθαρὸς ἔσται βροτὸς ἐναντίον τοῦ Κυρίου ;
ἢ ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ἄμεμπτος ἀνήρ ; (2)

Si l'on examine attentivement le contexte, il faut avouer que cette acception : מִן אֱלוֹהַ = ἐναντίον τοῦ Κυρίου est bien plus satisfaisante que l'acception purement comparative.

Et d'abord, comme le fait bien remarquer Dillmann (3) après Schultens (4), dire que Dieu est plus juste que l'homme, c'est exprimer une vérité de bon sens ; à la rigueur, Eliphaz pouvait la rappeler à Job ; mais, à coup sûr, il n'avait pas besoin pour s'en convaincre de la « vision nocturne », racontée avec tant de soin v.v. 12-17. Mais, d'après les trois amis, Job doit chercher dans sa conduite passée la raison de ses souffrances ; Job peut bien se croire juste ; cela ne prouve pas qu'il le soit devant Dieu. C'est là que mène la suite de l'argumentation d'Eliphaz si délicatement insinuante, et cela demande évidemment pour 4^{17} l'interprétation des LXX : « L'homme est-il juste en face de Dieu, le mortel pur devant son créateur ?.... Vois : à ses serviteurs il ne se fie pas ; même à ses anges il impute la faute (5).... Combien plus ceux qui habitent des maisons de boue, dont le fondement est dans la poussière.»

---

(1) *Œuvres complètes* de R. Saadia (J. et H. Derenbourg et Mayer-Lambert) — *Job*, p. 20. — Par raison de clarté nous nous abstiendrons de citer l'arabe de Saadia en caractères hébraïques.

(2) La traduction des LXX pour la seconde partie du verset donnerait lieu à la conjecture : אממּמעשהו c'est-à-dire trois מ consécutifs au lieu de deux dans le groupe ; on pourrait aussi supposer la lecture : אוֹ ממעשהו, la double interrogation : הֲ....אם étant souvent remplacée par הֲ....אוֹ, quand le מ de אם devrait être suivi d'un autre מ (G.K., 150g). Le ו du אוֹ serait tombé, et aurait été naturellement remplacé par le מ suivant.

(3) *Kurzgef. exeg. Handbuch zum A.T.* — *Hiob*, 4[te] Aufl., p. 38.

(4) ap. Rosenmüller, *l. c.* « Haec etiam citra oraculum constabant, credo. »

(5) Quels que soient le sens précis et l'étymologie de l'ἅπαξ תָּהֳלָה (v. 18) le sens général : « faute, erreur, péché » semble assez bien établi. — Cf. vers. : LXX : σκολιον ; Σ : ματαιότητα — V. : *pravitatem*. — T. : עילא (pour עילתא ?).

Puis Eliphaz répond à Job, et cherche à suggérer à son ami qui souffre ce qu'il prétend être une plus juste appréciation de la souffrance. Mais Job ne s'est pas donné comme plus juste que Dieu ; il a seulement insinué par ses plaintes que Dieu ne le traitait pas selon ses mérites (1).

Du reste, cette idée que l'homme ne peut jamais se dire juste devant Dieu, est chère aux amis de Job. C'est leur argument final contre ses protestations d'innocence, et la conséquence naturelle de leur solution simpliste du problème du mal.

Job lui-même la rappellera 9^2 (2) :

אמנם ידעתי כי־כן ומה יצדק אנוש עם אל

Eliphaz y reviendra 15^{14} :

מה אנוש כי יזכה וכי יצדק ילוד אשה

Enfin, ce sera le dernier mot de Bildad 25^4 :

ומה יצדק אנוש עם אל ומה יזכה ילוד אשה

Et ainsi les discours des amis se cloront sur le premier argument d'Eliphaz :

« Comment l'homme sera-t-il juste auprès de Dieu (devant Dieu)? Comment sera-t-il pur l'enfant de la femme ? Vois : même la lune ne brille pas et les étoiles ne sont pas pures à ses yeux ; combien plus l'homme, un ver, et le mortel, un vermisseau ! »

L'analogie des passages cités avec 4^{17} est frappante (3); pour cette rai-

---

(1) En particulier à partir du v. 20. — Franz Delitzsch (*Bibl. Commentar über die poetischen Bücher des A. T. — Job*, p. 81), qui tient pour l'acception comparative du מִן en ce passage, cite et adopte l'interprétation de Mercier : « justior sit oportet qui immerito affligitur quam qui immerito affligit ». Dans le cas particulier, l'injustice est donc du côté de Dieu, la justice du côté de Job : Job est plus juste que Dieu. Si l'on conserve au mot « juste » son acception ordinaire, l'explication paraît subtile et forcée. Ce n'est d'ailleurs pas le sens exact de la Vulgate dont se réclame Delitzsch : « Numquid homo Dei comparatione justificabitur ? »

(2) « Comment se justifier devant un juge si puissant et si redoutable ? » Voilà l'idée que Job développe dans ce chapitre ; le verset que nous citons sert, comme nous le verrons plus loin, à éclairer le sens de יצדק dans Job 4^{17}.

(3) La V. et les LXX ont pour 9^2 et 25^4 des traductions qui coïncident presque avec celles données pour 4^{17} :

son, comme pour celles données plus haut, Rosenmüller (1), Dillmann (2), Heiligstedt (3), Baethgen (4), Budde, (5), Duhm (6), Fried. Delitzsch (7), Hontheim (8) ont traduit ce dernier verset :

« L'homme est-il juste devant Dieu ? »

Que ce soit là le sens général du passage, c'est assez clair après tout ce que nous venons de dire. Mais peut-on, sans aller contre l'usage de la langue, et en partant d'une acception connue de מן, démontrer que צדק מן אלוה signifie : « être juste devant Dieu », ou bien alors faut-il s'appuyer sur l'analogie de 9^{2} et de 25^{4} pour rétablir עם au lieu de מן dans le texte, ou admettre au moins, comme le suggère Dillmann, que מן aurait pris ici la place de עם à cause du אם qui commence la seconde moitié du verset (9)?

V. 9^{2} — *Vere scio quod ita sit et quod non justificetur homo compositus Deo ?*

25^{4} — *Numquid justificari potest homo comparatus Deo ?*

LXX 9^{2} — πῶς γὰρ ἔσται δίκαιος βροτὸς παρὰ Κυρίῳ ;

25^{4} — πῶς γὰρ ἔσται δίκαιος βροτὸς ἔναντι Κυρίου ;

(1) *L. c.*, p. 142 : « nostro loco justum et purum esse a Deo est talem ab eo reputari, haberi. »

(2) *L. c.*

(3) B. Heiligstedt, *Praeparation zum Buche Hiob*, p. 10.

(4) apud Kautzsch, *Die Heilige Schrift des A. T.*, p. 820.

(5) K. Budde, *Das Buch Hiob*, p. 19, dans le *Handkomm. zum A. T.* de Nowack.

(6) B. Duhm, *Das Buch Hiob*, p. 28, dans le *Kurzer Handcomm. zum A.T.* de Marti.

(7) Fried. Delitzsch, *Das Buch Hiob*, p. 17 et p. 143.

(8) J. Hontheim, S. J., *Das Buch Hiob*, p. 95 et p. 298.

(9) L'expression צדק עם elle-même est expliquée de diverses façons. Certains la traduisent : « avoir raison contre », y voient une idée de contention, de rivalité, et la comparent à des expressions comme Is. 3^{14} : יהוה במשפט יבוא עם זקני עמו — Job 9^{14} : אבחרה דברי עמו ; Job 14^{13} ואתי תביא במשפט עמך (Rosenmüller, *l. c.*, p. 142 ; Ewald, *Gramm.*, § 329). — D'antres admettent ici pour עם le sens de : « au jugement de ».— Cf. 1 Sam. 2^{26} : טוב גם עם יהוה גם עם אנשים ; cf. 2 Sam. 6^{22} — à rapprocher de certains passages de Job, v.g. 10^{13} : ידעתי כי זאת עמך ; 27^{11} : אשר עם שדי לא אכחד ; 15^{9} : מה ידעת ולא נדע תבין ולא עמנו הוא où Driver traduit עם : « in one's consciousness » (*Dict.* Brown-Driver-Briggs, p. 768, col. 2).

M. Wolff (*ZDMG*, LIV, p. 8) cite יצדק עם (Job 9^{2}) avec l'expression arabe : الخضر معه وتد « à côté de lui, Al-Ḫidr est un piquet de tente » et y voit une sorte de rapprochement comparatif. Cela va d'autant mieux que עם en hébreu a souvent ce sens : « auprès de, à côté de », où l'on peut voir une comparaison latente. C'est par « bei » que le traduisent Franz Delitzsch sur 9^{2}, p. 125 *l. c.*, et Hontheim (*l. c.*, p. 306); cf. Dict. de Siegfried

On trouve 10 fois dans la Bible מן employé avec la racine צדק .

1°) 5 fois avec le verbe צדק :

Gn. 38[26] : ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני

Jer. 3[11] : צָדְקָה נפשה משבה ישראל מבגדה יהודה

Ez. 16[52] : גם אַתְּ שאי כלמתך אשר פללת לאחותך בחטאתיך אשר התעבת מהן תִּצְדַּקְן מִמֵּךְ

Job 4[17] : האנוש מאלוה יצדק אם מעשהו יטהר גבר

Job 32[2] : באיוב חרה אפו על צַדְּקו נפשו מאלהים

2°) 1 fois avec צֶדֶק

Job 35[2] : אמרתָּ צִדְקִי מאל

3°) 1 fois avec צְדָקָה

Is. 54[17] זאת נחלת עבדי יהוה וצדקתם מֵאתי

4°) 3 fois avec צַדִּיק

1 Sam. 24[18] ויאמר אל דוד צדיק אתה ממני

1 R. 2[32] אשר פגע בשני אנשים צדקים וטבים ממנו

Hab. 1[13] . תחריש בבלע רשע צדיק ממנו

Laissant de côté le מאתי de Is. 54[17] qui marque évidemment l'origine, remarquons que le מן de 1 S. 24[17] et 1 R. 2[32] doit être pris au sens comparatif; de même aussi, très probablement, celui de Jer. 3[11] et Ez. 16[52] (1).

Il nous reste donc, en dehors de Job 4[18], quatre passages où l'on peut hésiter sur l'interprétation à donner à צדק מן ; ces passages sont : Gn. 38[26], Hab. 1[13], Job 32[2], Job 35[2].

De ces quatre passages, ceux qui se rapprochent le plus de Job 4[17] sont Job 32[2] et Job 35[2].

---

et Stade (p. 614, col. 2, art. צדק). Dillmann (*l. c.*, p. 76) admet que Job, dans 9[2], joue sur les deux sens : « comment l'homme sera-t-il juste devant Dieu ? » et « comment l'homme aura-t-il raison contre Dieu ? » (Voir le *Dict.* de Brown-Driver-Briggs. art. עם 1c et 4b et Ges.-Buhl, 14[e] éd., p. 542, col. 2).

(1) Dans ce passage, il faut peut-être ponctuer וַתְּצַדְּקִין avec Cornill d'après LXX : καὶ ἐδικαίωσας αὐτὰς ὑπὲρ σεαυτήν. Le sens serait alors à peu près identique à celui de Jer. 3[11].

Dans Job 32[2] :

באיוב חרה אפו על צַדְּקוֹ נפשו מאלהים

le מִן de מֵאֱלֹהִים a été compris de diverses façons.

Les LXX et la Vulgate traduisent : « devant Dieu » :

LXX διότι ἀπέφηνεν ἑαυτὸν δίκαιον ἐναντίον Κυρίου.

V. *eo quod justum se esse diceret coram Deo.*

Le Targum (?), le Syriaque (et l'Arabe dans Walton), et Saadia y voient une comparaison :

T. מטול זכאותיה נפשיה מן אלהא

P. ܚܠܦ ܕܙܕܩ ܢܦܫܗ ܛܒ ܡܢ ܐܠܗܐ

Ar. حين برّر نفسه اكثر من الله

Saad. على ما زكّى نفسه اكثر من ربّه

L'acception comparative a pour elle l'analogie de Jer. 3[11] :

צדקה נפשה מְשֻׁבָה ישראל מבֹּגֵדה יהודה

où l'expression est matériellement la même, et où il s'agit évidemment d'une comparaison entre le crime de Juda et celui d'Israël (1).

Elihu dit dans le même sens 34[17] :

ואם צדיק כביר תרשיע

Qu'il y ait là une comparaison entre la justice de Job et celle de Dieu, comme le comprennent Rosenmüller (2) et Franz Delitzsch (3), cela semble assez difficile à admettre sans jouer sur le mot « justice » (4) ; ce mot ne se dit pas dans le même sens de Dieu et des créatures. Cette difficulté n'existe plus, si l'on voit dans le texte, non plus la comparaison de deux justices prises absolument, mais la comparaison des droits actuels des deux parties dans un procès. C'est ainsi que l'entend Budde : « weil er sich selbst Gott gegenüber das Recht zusprach » (5).

---

(1) Le piel צדק se trouve encore employé (Ez. 16^{51-52}) dans un sens analogue à celui de Jer. 3^{11} : « faire paraitre juste ». Nous rencontrons encore une fois cette forme dans les discours d'Elihu (33^{32}) avec le sens de « justifier, donner raison à ». Le hiph. הִצְדִּיק (Job 27^{5}) a le sens de : « donner raison à ».

(2) *L. c.*, p. 779 ; cf. Duhm, *l. c.*, p. 153.

(3) *L. c.*, p. 426.

(4) Dillmann, *l. c.*, p. 279.

(5) *L. c.*, p. 188 : Genau wie hier mit נַפְשָׁהּ und מִן Jer 3^{11}..... So liegt auch hier am nächsten : « weil er sich für gerecht erklärte im Vergleich mit Gott », « sich selbst Gott gegenüber das Recht zusprach ». Dass Hiob dies tut beweist 31^{35-37}, 27^{2} u.s.w. Weniger

Certains auteurs cependant préfèrent suivre les LXX et la Vulgate et traduisent מֵאֱלֹהִים par « devant Dieu » (1). Ils allèguent naturellement l'analogie de 4[17], 9[2], 25[4].

Remarquons en passant—nous y reviendrons plus tard —qu'avec l'explication de Budde on arrive au fond au même sens. Dans le cas de Job, avoir droit contre Dieu, c'est être juste aux yeux de Dieu ; dans le procès que Job plaide contre Dieu, c'est son innocence qu'il revendique. Mais, si le sens général est le même, la signification rigoureuse et précise du מִן sera bien différente dans les deux cas. Comment reconnaître l'acception comparative de cette particule, si l'on traduit מאלהים « devant Dieu », c'est-à-dire « aux yeux, au jugement de Dieu » ?

Le dernier passage de Job où l'on trouve la racine צדק employée avec מִן est 35[2] :

הֲזאת חשבת למשפט אמרת צִדְקִי מֵאֵל: כי תאמר.....וג`

Les LXX sont fidèles à leur traduction : « devant Dieu » :

σὺ τίς εἶ ὅτι εἶπας Δίκαιός εἰμι ἔναντι Κυρίου.

La Vulgate a le sens comparatif:

.... *ut diceres* : *justior sum Deo.*

De même le Targum, le Syriaque (avec l'Arabe) et Saadia :

T. מללתא דכיית מן אלהא (2)

P. ܘܐܡܪܬ ܐܙܕܕܩܬ ܡܢ ܐܠܗܐ (3)

Ar. قلتَ اني ابرّ من الله

Saad. تقول انا اعدل من الطائق

gut ist « weil er sich vor Gott (wie 4[17]) erklärte. — On pourrait peut-être comprendre dans ce sens la traduction de Baethgen dans Kautzsch (*H. S.*, p. 844) : « weil er sich Gott gegenüber fur gerecht hielt ».

(1) Dillmann, p. 279 ; Heiligstedt, p. 110 ; Fried. Del.; p. 99. — Hontheïm (p. 236) y voit une construction prégnante : מֵאֱלֹהִים = von Gott weg. L'expression complète serait : « weil er sich das Recht zusprach indem er Gott dessen Recht nahm », cf. 27[2]. L'explication est un peu forcée.

(2) Pourrait être entendu dans un autre sens, comme le Targum de 4[17]. Cf. p. 346, n. 2.

(3) Même remarque à faire que sur le Targum. L'Arabe a vu dans le Syriaque le sens comparatif.

La construction est lourde et pénible. Fried. Delitzsch propose de lire pour אמרת צדקי מאל soit אמרתָ תצדק מאל (1), soit אֱמֹר תצדק מאל (2). Il serait plus simple d'adopter la conjecture de Olshausen : צדקתי pour צדקי. C'est ce que semblent avoir traduit toutes les versions anciennes (LXX : Δίκαιός εἰμι...; V. : *justior sum*..; T. דכיית; P. : ܙܕܝܩ ܐܢܐ ; Ar. : اني ابر ; Saad. : انا اعدل من). Le passage se rapprocherait alors beaucoup de 4¹⁷. La correction n'est d'ailleurs pas indispensable.— Les modernes s'en tiennent généralement au texte massorétique et gardent צִדְקִי en donnant au verbe אמר le sens de : « nommer »(3). Quoi qu'il en soit d'ailleurs, la correction allège la construction grammaticale sans rien changer au sens.

Il semble d'abord bien difficile de voir dans צדקי מאל une expression prégnante pour צדקי מִצֶּדֶק אל, où l'on donnerait à מִן un sens purement comparatif. Car alors il faudrait traduire avec Rosenmüller et Franz Delitzsch (4) : « ma justice est plus grande que celle de Dieu », ce qui est peu admissible.

Mais on peut admettre (comme Budde l'admettait pour 32²) qu'il s'agit ici de la comparaison des droits actuels de Dieu et de Job dans le procès et traduire צדקי מאל « mon droit contre Dieu » (5).

Beaucoup de commentateurs traduisent מֵאֵל par « devant Dieu » comme dans 4¹⁷. צִדְקִי מֵאֵל signifie alors : « ma justice devant Dieu », ce qui donne au passage un sens satisfaisant (6).

Ces deux dernières explications vont bien à la suite des idées, mais il est évident que la signification de מִן dans le passage est très différente selon que l'on adopte l'une ou l'autre.

---

(1) *L. c.*, p. 134.

(2) *L. c.*, p. 173.

(3) Ce sens est rare au qal (cf. Is. 5²⁰ : הוי האמרים לרע טוב ולטוב רע, cf. Eccl.2²). Il se trouve plus souvent au passif avec le niphal : Is. 4³ : והנותר בירושלם קדוש יֵאָמֶר לו.

(4) Rosenmüller (*l. c.*, p. 849) « justitia mea est prae Deo i. e. major quam Dei, justior sum Deo ». — Même explication dans Franz Delitzsch (p. 464) « justitia mea est prae Deo (prae divina) » ; cf. Heiligstedt, *l. c.*, p. 123.

(5) Duhm (p. 168) : « Nennst es : mein Recht Gegen Gott ? »

(6) Dillmann (p. 300), Hontheim (p. 246 et 351), Budde (p. 210), Baethgen (dans Kautzsch, *H.S.*, p. 847), Fried. Delitzsch (p. 173) traduisent : « seitens ».

En dehors de ces passages de Job, nous ne trouvons que deux fois dans la Bible la racine צדק employée avec מן, avec un sens discutable.

Et d'abord Hab. 1[13] :

לָמָּה ...תחריש בבלע רשע צַדִּיק מִמֶּנּוּ

Les LXX, la Pešitto et l'Arabe suppriment le מִמֶּנּוּ , ce qui enlève du même coup toute difficulté:

LXX (παρασιωπήσῃ) ἐν τῷ καταπίνειν ἀσεβῆ τὸν δίκαιον.

P. ܘܫܬܩܬ ܐܢܬ ܟܕ ܒܠܥ ܥܘܠܐ ܠܟܐܢܐ

Ar. وتسكت عند ما يبتلع المنافق البار (1)

La Vulg., le T., les Hexaples grecs rendent le comparatif:

V. *taces, devorante impio justiorem se.*

T. את יהב ארכא לרשיעיא ומסלעמין לדטבין מנהון

A. Σ. Θ. Παρασιωπᾷς καταπίνοντος ἀσεβοῦς τὸν δικαιότερον αὐτοῦ.

L'acception comparative simple de צַדִּיק מִמֶּנּוּ est possible. Elle a été adoptée par Rosenmüller (2), Keil (3) et Nowack (4) qui traduisent: « pourquoi .... te tais-tu lorsque le méchant dévore celui qui est plus juste que lui ? »

L'expression est naïve ; on attendrait plutôt ici l'opposition radicale du צדיק au רָשָׁע, bien plus conforme à l'usage biblique que cette sorte de comparaison en degrés de justice entre le méchant et sa victime.

Alors, si l'on tient à conserver, malgré les LXX et le Syriaque, מִמֶּנּוּ dans le texte, il est plus naturel d'adopter la traduction de Marti (5) : « Schweigst, wenn der Gottlose verschlingt Den, der im Recht ist gegen ihn » (celui qui est dans son droit contre lui).

Il serait naturellement beaucoup moins satisfaisant pour le sens de tout le passage, de traduire צַדִּיק מִמֶּנּוּ : « celui qui est juste devant lui, à ses yeux ».

---

(1) L'Arabe de la Polyglotte de Walton semble ici traduire les LXX.

(2) *L. c.*, VII[e] partie, vol. 3 : *Prophetae minores*, p. 356.

(3) Keil et Delitzsch, *Bibl. Comm. über das A. T.* —12 *Kleine Proph.* (Keil), p. 416.

(4) Nowack, dans son *Handkomm.* — *Die kleinen Proph.*, p. 280.

(5) Marti, dans son *Handcomm.* — *Dodekapropheton*, p. 335. Guthe, dans Kautsch *H. S.*, p. 667, a la même traduction : «.... schweigst (dazu), wenn der Gottlose den, der im Rechte gegen ihn ist, zu Grunde richtet ? ».

Le dernier passage que nous ayons à étudier est Gn. 38^{26} :

ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני

Apprenant que Thamar a conçu, Juda ordonne de la punir ; Thamar envoie alors à son beau-père les gages qu'elle en a reçus : le sceau, les cordons et le bâton ; Juda les reconnaît et dit : צָדְקָה מִמֶּנִּי.

Là encore il faut avouer avec Dillmann (1) qu'il est difficile de traduire par le simple comparatif : « elle est plus juste que moi ». Au contraire, « elle a droit contre moi » donne un sens excellent (2), et c'est cette nuance particulière de comparaison entre les droits actuels de Thamar et ceux de Juda que semblent avoir bien rendue les LXX :

Δεδικαίωται Θαμὰρ ἢ ἐγώ (3).

« Elle est juste devant moi ; elle a droit à mes yeux » irait moins bien au contexte.

En résumé, dans aucun des cinq passages que nous avons étudiés, l'acception simplement comparative de צדק מן, « être plus juste que » ne donne un sens satisfaisant. Dans les trois passages de Job et dans Gn. 38^{26}, elle ne cadre pas avec le contexte. Enfin, dans Hab. 1^{13}, où elle serait à la rigueur possible, il semble qu'il faille adopter une traduction meilleure.

D'autre part, traduire צדק מן פ' par « être juste devant quelqu'un, aux yeux de quelqu'un » est séduisant au premier abord, car cette traduction cadre parfaitement avec le contexte de Job 4^{17} et Job 35^{2}. Mais, comme nous l'avons vu, il n'en va pas de même pour Hab. 1^{13} et pour Gn. 38^{26}.

---

(1) Dillmann, *Die Genesis*, 6ᵉ éd., p. 401, dans *Kurzgef. Handbuch zum A. T.*

(2) C'est ainsi que traduisent Dillmann (*l. c.*), Gunkel (*Genèse* dans le *Handkomm.* de Nowack, p. 368) et Kautzsch (*Die H. S. des A. T.*, p. 40).

(3) La V. donne « *justior me est* » que Rosenmüller (*Schol. in Genesin*, p. 590) explique par : « justiorem causam habet ». La P. donne aussi le comparatif : ܙܕܩܐ ܗܝ ܡܢܝ. Le T. arrête la phrase à צְדָקָה ; il fait rapporter le מִמֶּנִּי à un adjectif sous-entendu (מעדיא en araméen) qu'il ajoute à sa traduction : זכאה מני מעדיא ; « elle est innocente ; c'est de moi qu'elle a conçu ». L'Arabe (qui ici traduit l'Hébreu) a le même sens, mais voit dans צדק la signification de l'arabe صدق se rapportant à la vérité, non à la justice قد صدقت ذلك مني : « elle a dit vrai ; cela est de moi ». Le Samaritain a le même contresens que l'Arabe, mais traduit le comparatif : קשׁיטה מני « veracior me est ».

Et, même pour Job 32^{2}, on peut se demander si cette traduction donne un sens bien exact. Car, ce qu'Elihu va reprocher à Job, ce n'est pas de se donner devant Dieu une justice que Dieu ne lui reconnaît pas, — c'était la position des trois amis dans le débat, — mais plutôt l'âpreté avec laquelle il revendique contre Dieu ce qu'il prétend être son droit. Mais alors, on est porté à rendre על צדקו נפשו מאלהים non pas : « parce qu'il se déclarait juste devant Dieu », mais « parce qu'il se donnait droit contre Dieu ».

On pourrait à la rigueur répartir nos cinq textes en deux groupes : d'un côté, Gn. 38^{26}, Hab. 1^{13}, Job 32^{2} où le מִן a une nuance comparative ; de l'autre, Job 4^{17} et Job 35^{2} où צדק מן פ׳ signifierait: «être juste devant».

Mais ce dernier sens est-il bien dans l'usage de la langue ? « Devant quelqu'un, aux yeux de quelqu'un » se dit généralement en hébreu : לִפְנֵי פ׳, בעיני פ׳ ou encore עם comme Job 9^{2}, 25^{4}. (1) En partant de quelqu'un des sens bien attestés de מן peut-on arriver à ce sens particulier ?

Gesenius-Kautzsch, laissant de côté Hab. 1^{13} et Job 35^{2}, pour lesquels il admet apparemment le sens comparatif, rejette ce même sens comparatif dans les trois autres passages : dans Gn. 38^{26}, (où il traduit צָדְקָה מִמֶּנִּי par : « sie ist mir gegenüber in ihrem Recht »,), dans Job 4^{17} et dans Job 32^{2}. Pour lui, l'expression צדק מן exprime non pas une comparaison, mais le rapport d'une personne à une autre, et ainsi le מִן de ces passages semble se rattacher de loin au מִן d'origine (2).

C'est au מִן d'origine aussi que le ramène Driver (3); après avoir cité de ce מן d'origine un grand nombre d'exemples dont nous ne retiendrons que les plus topiques ,

Juges 14^{4}	ואביו ואמו לא ידעו כי מיהוה היא
2 Sam. 3^{37}	וידעו כל העם.........כי לא היתה מהמלך להמית את אבנר
1 R. 2^{15}	כי מיהוה היתה לו
Is. 30^{1}	הוי בנים סוררים נאם יהוה לעשות עצה ולא מִנִּי
Hos. 8^{4}	הם המליכו ולא ממני

(1) Sur ces passages, voir p. 349, n. 9.

(2) « Wird durch die Wendung צדק מן nicht eine Vergleichung, sondern nur ein Verhältnis einer Person zur andern ausgedrückt » (G.-K., *Hebr. Gr.*, 27ᵉ éd., p. 436, n. 4, § 133b).

(3) Brown-Driver-Briggs, Dictionnaire, p. 579, 2 col., art. מִן. 2. d.

Ps. 62^{2} אך אל אלהים דומיה נפשי ממנו ישועתי

Ps. 62^{6} אך לֵאלהים דומי נפשי כי ממנו תקותי

Prov. 16^{1} ומיהוה מענה לשון

Prov. 20^{24} מיהוה מצעדי גבר

Job 6^{25} ומה יוכיח הוכֵח מִכֶּם

2 Chron. 22^{7} ומאלהים היתה תבוסת אחזיהו

2 Chron. 25^{20} ולא שמע אמציהו כי מהאלהים היא

il donne quelques passages, — rares, dit-il,— où d'après lui le מִן se réfère à l'auteur d'un jugement (1).

Les voici :

Num. 32^{22} והייתם נְקִיִּם מיהוה ומישראל (2)

où il traduit מִן : « at the hands of, in the judgment of ».

Job 4^{17}

Jerem. 51^{5} : כי ארצם מלאה אשם מִקְּדוש ישראל (3)

et il compare à ces exemples l'expression חלילה לי מיהוה (4).

---

(1) Par contre, dans le même dictionnaire, à l'article צדק (p. 842) Briggs admet le sens comparatif de מן pour Gn. 38^{26} et Job 32^{2}, peut-être même pour Job 4^{17}.

(2) Cf. Jug. 15^{3}: נִקֵּיתִי הפעם מפלשתים. Ce sont les deux seuls exemples d'un mot de la racine נקה employé avec מן suivi d'un nom de personne. Dans les deux cas, l'expression a le sens bien clair : « être quitte envers ». Ce sens même a pu déterminer l'emploi de מן, comme aussi l'analogie de la construction נקי מן, נִקָּה מן, où מן est suivi d'un nom abstrait ou de chose : משבועה , מדמים , מֵעון etc. (en tout 11 fois dans la Bible).

(3) Ce texte est obscur ; on traduit souvent מִקְּדוֹשׁ י׳ par : « au jugement du Saint d'Israël, devant le Saint d'Israël » (Giesebrecht, dans Nowack, p. 255 : nach dem Urtheil, vor). — Rothstein, dans Kautzsch *H. S.*, p. 559 : gegen ; — Keil (*l. c.*, *Jérémie*, p. 515) et Rosenmüller (*l. c.*, p. 405 *in Jerem.*) y voient un sens plus marqué d'origine, de cause. Keil explique le מִן par « wegen », et commente ainsi qu'il suit : « parce qu'ils n'ont pas reconnu Jahvé comme le Saint d'Israël ». Parmi les versions anciennes, le Syriaque traduit « devant », les LXX, la Vulgate et le Targum indiquent plus vaguement l'origine :

LXX ὅτι ἡ γῆ αὐτῶν ἐπλήσθη ἀδικίας ἀπὸ τῶν ἁγίων Ἰσραήλ.

V..... *repleta est delicto a Sancto Israel.*

P. ... ܩܕܡ ܩܕܝܫܐ ܕܐܝܣܪܐܝܠ....

T. .... ממימר קדישא דישראל....

(4) L'expression חלילה לי מאלהים , חלילה לי מיהוה se trouve quatre fois dans la Bible :

Le dictionnaire Siegfried-Stade admet pour Gn. 38^{26} pour Job 4^{17} et 32^{2} le sens comparatif de מִן (1). Mais il admet aussi que, dans certains cas, מִן est l'équivalent de לִפְנֵי (2) ; dans ce sens, il cite Jer. 51^{5}, Num. 32^{22}. auxquels il ajoute Zach. 8^{10} :

(3) וְלַיּוֹצֵא וְלַבָּא אֵין שָׁלוֹם מִן הַצָּר

Gesenius-Buhl admet que la signification de מִן : « du côté de, de la part de » a développé celle de « devant » (לִפְנֵי) (4), par exemple : נָקִי מִן, Num. 32^{22} ; צדק מן, Job 4^{17}, 35^{2} ; אשם מן « faute devant Dieu », Jer. 51^{5}.

---

1 Sam. 24^{7} : ויאמר לאנשיו חלילה לי מיהוה אם אעשה את הדבר הזה
1 Sam. 26^{11} : חלילה לי מיהוה מִשְּׁלֹח ידי במשיח יהוה
1 R. 21^{3} : ויאמר נבות אל אחאב חלילה לי מיהוה מִתִּתִּי את נחלת אבתי לך
1 Chr. 11^{19} : ויאמר חלילה לי מאלהי מעשות זאת

1 Sam. 24^{7} et 1 Sam. 26^{11} ont été traduits par les LXX : μηδαμῶς μοι παρὰ Κυρίου — 1 R. 21^{3} : Μὴ γένοιτό μοι παρὰ Θεοῦ—1 Chr. 11^{19} : Ἵλεώς μοι ὁ Θεός. Or, le passage parallèle à 1 Chr. 11^{19} qui est 2 Sam. 23^{17} : ויאמר חלילה לי יהוה מֵעֲשֹׂתִי זאת est rendu de la même façon : Ἵλεώς μοι Κύριε, ce qui porte à lire מיהוה, au lieu de יהוה, dans ce texte comme le font plusieurs éditions anciennes (voir Ginsburg, *in loco*).— 2 Sam. 23^{17} serait donc un cinquième texte à ajouter à notre liste. Nous n'en dirons pas autant de Jos. 22^{29} : חלילה לנו מִמֶּנּוּ למרד ביהוה, où, d'après certains auteurs , מִמֶּנּוּ doit être corrigé en מיהוה. Nous croyons plutôt avec Dillmann (*Josue*, p. 580), que ce מִמֶּנּוּ est un neutre expliqué et développé par le לִמְרֹד qui suit. Vraisemblablement. comme le remarque König (*Lehrg.*, 3, § 355), le מן de חלילה לי מיהוה , ח׳ ל׳ מאלהים doit être attribué à l'influence analogique du מן qui accompagne חלילה devant un nom commun ou un infinitif et qui renferme une idée d'éloignement, de privation : Gn. 44^{7} et ^{17} ; Jos. 22^{29}, 24^{16} ; 1 Sam. 12^{23}, 26^{11} ; 2 Sam. 23^{17} ; 1 R. 21^{3} ; Job 34^{10} ; 1 Chr. 11^{19}.

(1) Siegf. - Stade, 356, col. 2.

(2) *Ibid.*, 614, col. 2.

(3) Versions : LXX : οὐκ ἔσται εἰρήνη ἀπὸ τῆς θλίψεως ;—V. : neque eunti erat pax prae tribulatione ; — P. : ܘܠܡܢ ܕܢܦܩ ܘܠܡܢ ܕܥܐܠ ܠܐ ܗܘܐ ܫܠܡܐ ܡܢ ܩܕܡ ܐܘܠܨܢܐ ; — T. ; ולנפקיא ולעליא לית שלמא מן מעיקא. Mais on peut se demander si vraiment le מִן a ici le même sens que dans Jer. 51^{5} et Num. 32^{22}. On serait tenté plutôt d'y voir une nuance de privation, d'éloignement. Cf. Job 3^{19} : ועבד חפשי מאדניו. Et cette impression se fortifie, si l'on rapproche le passage en question du seul autre passage où un mot de racine שלם se trouve employé avec מן (pour l'emploi de cette racine avec מֵעִם, voir plus loin p. 362). Ce passage est Job 21^{9} : בתיהם שלום מפחד. Il est évident d'ailleurs que, dans le cas de Zach. 8^{10}, l'explication de מִן au sens de « au jugement de » ne vaut pas.

(4) Ges.-Buhl, *Hebr. Handwœrterbuch*, 14te Aufl., p. 392, col. 2, art. מן.

A ces passages il compare deux autres passages tirés de Ben Sirah (1):

3^{18} : מעט נפשך מכל גדולת עולם ולפני אל תמצא רחמים

10^{7} : שנוא לאדון ואנשים גאוה ומשניהם מעל עשק

Mais il admet le sens comparatif de מן dans Gn. 38^{26} qu'il traduit : « sie hat mehr Recht mir gegenüber » (2).

En résumé, les seuls passages de la Bible que l'on allègue pour traduire צדק מפ׳ « être plus juste que quelqu'un » et expliquer ce מן par le מן d'origine, sont Jér. 51^{5}, Num. 32^{22} et la formule חלילה לי מיהוה (3). Nous avons dit ce qu'il fallait penser de Zach. 8^{10} (p. 358, n. 3).

Or, Jer. 51^{5} est fort obscur (p. 357, n. 3), et, dans le נקי מן de Num. 32^{22}, comme dans l'expression חלילה לי מיהוה, le מן semble être attiré par la construction particulière de נקי (p. 357, n. 2) et de חלילה (p. 357, n. 4).

Toute cette explication repose donc sur un fondement bien faible. On trouve מעם, il est vrai, employé précisément au sens attribué à מן dans 4^{17}.

מעם indique souvent l'origine: « de la part de » :

1 R. 2^{33} ולזרעו ולביתו ולכסאו יהיה שלום עד עולם מעם יהוה

1 R. 12^{15} כי היתה סבה מעם יהוה למען הקים את דברו

2 Chr. 10^{15} (כי היתה נסבה מעם האלהים למען הקים יהוה את דברו

Ruth 2^{12} ותהי משכרתך שלמה מעם יהוה אלהי ישראל

Mais dans certains passages מעם se refère à l'auteur d'un jugement :

2 Sam. 3^{28} ויאמר נקי אנכי וממלכתי מעם יהוה עד עולם מדמי אבנר בן נר

Job 34^{33} הֲמֵעִמְּךָ יְשַׁלְּמֶנָּה

« Est-ce sur ton avis qu'il va rétribuer ? »

Seulement, si l'on songe à l'emploi de עִם dans plusieurs passages de Job :

---

(1) Ces deux passages ne sont pas non plus très clairs. Les LXX ont pour 3^{18} : ὅσῳ μέγας εἶ, τοσούτῳ ταπεινοῦ σεαυτόν, καὶ ἔναντι Κυρίου εὑρήσεις χάριν ; et la Vulgate : « quanto magnus es, humilia te in omnibus, et coram Deo invenies gratiam ». — Pour 10^{7}, les LXX ont : μισητὴ ἔναντι Κυρίου καὶ ἀνθρώπων ὑπερηφανία, καὶ ἐξ ἀμφοτέρων πλημμελήσει ἄδικα et la Vulgate : « odibilis coram Deo est et hominibus superbia : et exsecrabilis omnis iniquitas gentium ».

(2) G.-B., p. 615.

(3) Ainsi aussi Olof Molin, *Om Prepositionem* מן *i Bibelhebreiskan*. Upsala, p. 39. — Il rapporte le מן de Job 4^{17} à « auctor judicii » et le rapproche de l'expression חלילה לי מיהות.

9^{35} אדברה ולא איראנו כי לא כן אנכי עמדי. Cf. 10^{13}, 23^{10} 27^{11}, (voir p. 349, n. 9).

on peut se demander si le sens de « jugement » ne serait pas précisément inclus dans עִם, alors que celui d'origine le serait dans מִן, ce qui couperait court à l'argument d'analogie.

Enfin, si le מן indiquant l'origine d'un jugement existait réellement en hébreu dans l'expression צדק מן, on aurait chance de retrouver ce même emploi avec quelques autres racines qui ont un sens voisin de celui de צדק comme, par exemple, קדש, נקה, ישר, טוב, טהר, חפף, זקק, זכך, זכה, ברר, תמם, שלם. En effet, pourquoi n'aurait-on pas dit au moins quelquefois avec מן : « innocent au jugement de Dieu, pur au jugement de Dieu, bon au jugement de Dieu, droit au jugement de Dieu, parfait au jugement de Dieu, saint au jugement de Dieu », tout comme on disait : « juste au jugement de Dieu » ? A coup sûr les occasions de cet emploi de מִן ne manquaient pas. Or, on ne le rencontre avec aucune de ces racines.

Le seul endroit où la racine ברר se trouve employée avec מִן est Ez. 20^{38} : וּבָרוֹתִי מִכֶּם הַמֹּרְדִים : « Je séparerai de vous les rebelles ». Il est évident que cet emploi de מן n'a rien à voir avec celui que nous discutons.

On ne trouve pas d'exemple de זכה avec מן. On trouve une fois la racine זכך employée avec מן, mais au sens comparatif : Thr. 4^{7} :

זכו נזיריה משלג « ses princes sont plus brillants (plus purs) que neige ».
Mais « être pur devant quelqu'un » se dit זכך בעיני פ׳ :

Prov. 16^{2}	כל דרכי איש זך בעיניו
Job 15^{15}	ושמים לא זכו בעיניו
Job 25^{5}	וכוכבים לא זכו בעיניו

On ne trouve ni זקק ni חפף employés avec מן. — La racine טהר est employée 20 fois avec מן (1) ; alors elle signifie généralement : « pur de, purifié de, purifier de ».

Une fois, le מן est causal ou d'origine : Dt. 23^{11} :

איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה

(1) Lev. 12^{7}, 14$^{7.19}$, 15$^{13.28}$, 16$^{19.30}$; Dt. 23^{11} ; Jos. 22^{17} ; Jer. 33^{8} ; Ez. 24^{13} ; 36$^{25.33}$; Hab. 1^{13} ; Ps. 51^{4} ; Prov. 20^{9} ; Job 4^{17} ; Neh. 13^{30} ; 2 Chr. 34^{3}. — Dans Job 14^{4} : מי יתן טהור מטמא le מן dépend de יתן, non de טהור.

Une fois il signifie « trop pour » par une dérivation connue du sens comparatif :

Hab. 1^{13} טהור עינים מראות רע

Une seule fois il pourrait signifier : « au jugement de », mais c'est précisément le passage que nous discutons, Job 4^{17} :

אם מעשהו יטהר גבר (1)

La racine טוב est employée 69 fois (2) avec מן, mais toujours au sens comparatif (sauf Prov. 25^{25}).

On trouve une fois ישר employé avec מן, Mich. 7^{4}:

טובם כחדק ישר ממסוכה

où le מִן pourrait être comparatif, mais où il est préférable de lire ישרם כמסוכה à cause du parallélisme ;—« Droit devant Dieu, au jugement de Dieu », expression fréquente dans la Bible, se dit ישר בעיני אלהים (3) (particulièrement « faire ce qui est droit au jugement de Dieu »).

La racine נקה est employée 13 fois (4) avec מן soit à l'état d'adjectif, נָקִי, soit comme verbe נִקָּה niphal et piel. Comme nous l'avons vu (p. 357, n. 2), elle est employée deux fois avec מן suivi d'un nom de personne : Jug. 15^{3} ; Num. 32^{22}. Employée avec un abstrait ou un nom de chose : דמים, פשע.

---

(1) Les deux מן, dans les deux parties du verset, employés avec deux verbes dont le sens est très voisin doivent être expliqués de la même façon. La construction de la première partie du verset aura entraîné celle de la seconde par analogie.

(2) Ex. 14^{12} ; Dt. 30^{5} ; Jud. 8^{2}, 11^{25}, 15^{2} ; 1 Sam. 1^{8}, 9^{2}, $15^{22.28}$; 2 Sam. 17^{14} ; 1 R. 1^{47}, 2^{32}, 19^{4}, 21^{2} ; 2 R. 5^{12} ; Is. 56^{5} ; Ez. 36^{11} ; Am. 6^{2} ; Jon. $4^{3.8}$; Nah. 3^{8} ; Ps. 37^{10}, 63^{4}, 69^{32}, 84^{1}, $118^{8.9}$; Prov. 3^{14}, $8^{11.19}$, 12^{9}, $15^{16.17}$, $16^{8.16.19.32}$, 17^{1}, $19^{1.22}$, $21^{9.19}$, $25^{7.24.25}$, 27^{10}, 28^{6} ; Ruth. 3^{10}, 4^{15} ; Thr. 4^{9} ; Eccl. 3^{22}, $4^{3.6.9.13}$, 5^{4}, $6^{3.9}$, $7^{1.2.3.5.8.10}$, $9^{4.16.18}$; Esth. 1^{19} ; 2 Chr. 21^{13}. — Dans Prov. 25^{25} le מן est indépendant de טובה.

(3) Ex. 15^{26} ; Num. 23^{27} ; Dt. 6^{18}, $12^{8.25.28}$, 21^{9} ; Jos. 9^{25} ; Jud. $14^{3.7}$, 17^{6}, 21^{25} ; 1 Sam. $18^{20.26}$, 29^{6} ; 2 S. 17^{4}, 19^{7} ; 1 R. 9^{12}, $11^{33.38}$, 14^{8}, $15^{5.11}$, 22^{43} ; 2 R. 10^{30}, 12^{3}, 14^{3}, $15^{3.34}$, 16^{2}, 18^{3}, 22^{2} ; Jer. 18^{4}, 26^{13}, (14) 27^{5}, 34^{15}, $40^{4.5}$; Prov. 12^{15}, 21^{2} ; 1 Chr. 13^{4} ; 2 Chr. 14^{1}, 20^{32}, 24^{2}, 25^{2}, 26^{4}, 27^{2}, 29^{2}, 30^{4}, 34^{2}. — Dans 2 R. 10^{3} : וראיתם הטוב והישר מבני אדניכם, le מן dépend de ראיתם : « et voyez (ohoisissez) parmi les fils de votre maître celui qui est bon et droit ».

Enfin remarquer ישר avec עם : « devant » 1 R. 3^{6}: כאשר הלך לפניך באמת ובצדקה ובישרת לבב עמך. De même avec לפני, 2 Chr. 31^{20}.

(4) Gn. $24^{8.41.41}$; Num. $5^{19.31}$, 32^{22} ; Jos. $2^{17.20}$; Jud. 15^{3} ; 2 Sam. 3^{28} ; Ps. $19^{13.14}$; Job 10^{14}. Sur 2 Sam. 3^{28}, cf. p. 359.

נקה, אלה.... שבועה, elle signifie « être purifié, lavé, innocenté de.... », ou les mêmes sens à l'actif.

Ni avec le verbe קדש, ni avec l'adjectif קדוש on ne trouve מן employé dans un sens qui permettrait d'expliquer Job 4^{17} par le מן d'origine (1).

קדש Lev. 16^{19} signifie : « purifier de » ; il est employé avec le piel de טהר :

וטהרו וקדשו מטמאת בני ישראל

Quant à Ezech. 48^{11} :

לכהנים הַמְקֻדָּשׁ מבני צדוק

il faut lire ce texte :

לכהנים המקדשׁם בני צדוק

La racine שלם est employée deux fois avec מִן (Job 21^{9} ; Zach. 8^{10}). Nous avons dit ailleurs comment il fallait interpréter ces passages (p. 358, n. 3). Elle est employée 2 fois avec מִעִם (1 R. 2^{33} ; Ruth 2^{12}, — voir p. 358 et 359) ; une fois avec מפני (Ps. 38^{4}) : אין שלום בעצמי מפני חטאתי.

תמם employé avec מן signifie généralement : « disparaître complètement de » : Gn. 47^{15} : ויתם הכסף מארץ מצרים ; — employé encore au même sens : Is. 16^{4} ; Jer. 24^{10} (2), 37^{21} ; Ez. 22^{15} ; Ps. 104^{35}.

Une seule fois, le מן marque l'origine, la cause : Ps. 73^{19} :

תמו מן בלהות

« Parfait envers, avec, devant,... » se dit תמים עם. Dt. 18^{13} :

תמים תהיה עם יהוה אלהיך

et encore Ps. 18^{24} ; 2 S. 22^{26} = Ps. 18^{26}.

Nous avons étudié l'emploi de מן avec toutes les racines voisines de צדק qui auraient pu donner lieu à une construction analogue à celle qui nous occupe. Nous n'avons trouvé aucun passage qui pût justifier l'explication de cette construction par le מן d'origine. Faut-il néanmoins admettre cette explication et l'étayer tant bien que mal sur Num. 32^{22} ou au moins sur Jer. 51^{5} ? — Oui, s'il n'y avait pas moyen de donner autrement à Job 4^{17} et 35^{2} un sens qui répondît au contexte ; non, si l'on peut expliquer autrement ces passages en partant d'un sens connu de צדק et d'un sens connu מן .

(1) Dans 2 Chr. 29^{34} : כי הלוים ישרי לבב להתקדש מן הכהנים, le מן est évidemment comparatif et se réfère à ישרי לב. Cf. Ex. 29^{27} ; Num. 18^{29} ; Jud. 17^{3} ; 2 Sam. 8^{11} ; Ez. 45^{1-4}.

(2) Avec מֵעַל.

Remarquons tout d'abord que le verbe צדק signifie parfois non pas absolument : « être juste », mais « être dans son droit, avoir raison, se justifier » (1).

Ce verbe est fréquemment employé ainsi dans Job (2) :

9^{15} אשר אם צדקתי לא אענה למשפטי אתחנן

« Même si je suis dans mon droit, je ne pourrai répondre..... »

11^{2} הֲרב דברים לא יענה ואם איש שפתים יצדק

« Le flot de paroles n'aura-t-il pas de réponse ; le bavard aura-t-il raison ? »

13^{18} הנה נא ערכתי משפט ידעתי כי אני אצדק

« J'ai arrangé mon procès ; je sais que je suis dans mon droit » (3).

33^{12} הן זאת לא צדקת אענֶךָּ כי ירבה אלוה מאנוש

« En ceci tu n'es pas dans ton droit ; je vais te répondre....»

33^{32} אם יש מלין השיבני דבר כי חפצתי צַדְּקֶךָּ

« Si tu peux parler, réponds moi : parle, je veux te donner raison.»

40^{8} האף תָּפֵר משפטי תרשיעני למען תצדק

« Vas-tu violer mon droit, me condamner pour te donner raison ? » (4).

Et à l'hiphil :

27^{5} חלילה לי אם אצדיק אתכם עד אגוע לא אסיר תֻּמָּתִי ממני

« Dieu me garde de vous justifier jusqu'à ce que je meure ; je ne laisserai pas échapper mon innocence. »

A ce sens bien connu de צדק ajoutons le sens bien connu du מן comparatif. Avoir raison, droit, *plus que quelqu'un* dans un cas donné, c'est

(1) Et par là rejoint le sens arabe de صدق.

(2) Où ce verbe, employé en tout 41 fois dans la Bible, revient 17 fois : 4^{17}, $9^{2\cdot15\cdot20}$, 10^{15}, 11^{2}, 13^{18}, 15^{14}, 22^{3}, 25^{4}, 27^{5}, 32^{2}, $33^{12\cdot32}$, 34^{5}, 35^{7}, 40^{8}.

(3) « Je suis juste » serait plutôt rendu par צדקתי.

(4) Un exemple topique est encore Job 9^{2} : ומה יצדק אנוש עם אל. Quel que soit le sens que l'on donne à עם (voir p. 349, n. 9), il est sûr que צדק signifie ici non pas « être juste », mais « se justifier », puisque dans tout ce chapitre il s'agit de l'impuissance de l'homme à se justifier devant le trop puissant adversaire.

avoir droit, raison *contre quelqu'un* dans ce cas, surtout s'il s'agit d'une discussion où deux adversaires sont en présence. Nous avons vu que ce sens de צדק מן explique parfaitement Hab. 1^{13} (1), Job 32^{2} et surtout Gn. 38^{26}, où on peut dire qu'il est évident. Nous croyons qu'il rend très bien compte aussi de Job 4^{17} : « comment l'homme aura-t-il raison contre Dieu? ». Nous pouvons adopter ce sens, sans avoir rien à changer à ce que nous avons dit sur ce passage au début de cette étude (2).

Et d'abord, toutes les difficultés faites contre le sens comparatif portaient sur la traduction : « l'homme est-il plus juste que Dieu ? », déclararation un peu naïve de l'oracle, cadrant mal avec l'argumentation d'Eliphaz et attribuant à Job ce qui semble avoir été loin de sa pensée ; toutes ces difficultés tombent si nous traduisons « l'homme aura-t-il raison contre Dieu ? ». Nous n'avons plus ici de vérité de bon sens trop évidente, mais le sophisme déprimant que Job combattra chez ses amis et dans son âme. Ensuite, s'il est une chose que Job ait insinuée par ses plaintes, dans le chapitre 3, c'est le droit qu'il revendique contre Dieu qui l'afflige.

Enfin,—et c'est là un point sur lequel nous avons insisté,—la suite de l'argumentation d'Eliphaz, comme aussi l'analogie de 15^{14-15} et de 25^{4-6} demandent que le sens général de 4^{17} soit « l'homme est-il juste devant Dieu ? » (3). Mais remarquons que, pour Job, avoir raison contre Dieu, c'est être juste devant lui ; et l'on comprend que ces deux sens arrivent, dans l'espèce, presque à se confondre (4) ; tout le droit que Job a contre Dieu est fondé

---

(1) צדיק a souvent le sens de « ayant droit, étant dans son droit, dans un cas donné ». cf. 2 R. 10^{9};

(2) König (*Lehrg.*, 3, p. 314 § 308 *b*) explique Gn. 38^{26} par le מן de comparaison « denn die Normalität setzt sich aus Factoreu zusammen, also : sie hat ein Übergewicht von Momenten der Normalität ». Et ainsi König interprète Job 4^{17}, 32^{2} : « das « gegenüber mir ».... ist ja auch nur ein neuer Ausdruck der comparativischen Fassung ».

(3) On pourrait objecter peut-être qu'avec notre explication le parallélisme est moins parfait entre la 1re partie du verset (Job 4^{17}) et la 2e ; mais יטהר ne signifierait-il pas « se purifier », tout comme יצדק signifie « se justifier » ? L'imparfait semble appeler le sens du « fieri », l'*état* de pureté serait mieux représeuté par l'adjectif טהור. Le מן aura suivi l'analogie de la première partie. Pour les corrections possibles de cette seconde partie, voir p. 347 n. 2.

(4) Dieu est juge et partie ; il juge la justice de Job : Job eu revendiquant ses droits

sur sa justice que Dieu doit reconnaître et récompenser, et dans le procès que Job redoute au chapitre 9 et qu'il finit par réclamer d'une façon si pathétique (31[35]), c'est sa justice, son innocence qui fait le fond du débat.

Ceci posé, rien ne nous empêchera de traduire צדקי מאל de Job 35[2] par « mon droit contre Dieu ».

Nous pensons donc que צדקי מן, dans Job 4[17], 35[2], doit se rendre tout comme dans Gn. 38[26], Hab. 1[13], Job 32[2] et qu'il faut voir dans מן l'acception comparative, acception nuancée sans doute, à cause du sens particulier de צדק « avoir droit », mais que l'on peut ramener aisément à l'acception ordinaire.

En somme, cette explication présente un double avantage. D'abord, elle rend compte de tous les passages discutés, et de la même façon ; tandis que l'explication qui voit dans מן l'origine du jugement et traduit צדק מן « être juste devant » ne rend compte ni de Gn. 38[26] ni de Hab. 1[13], ni de Job 32[2]. — Enfin, avec notre explication, nous n'avons qu'à faire appel à un sens connu de צדק et à un sens connu de מן pour donner de nos cinq passages une version parfaitement conforme à leurs contextes. Il semble, après tout ce que nous venons d'exposer, qu'on ne puisse en dire autant de l'autre système.

---

cherchera à lui faire reconnaître son innocence. S'il arrive à se justifier *contre* Dieu, il aura raison *devant* lui, parce qu'il sera juste *devant* lui.

En ce sens, on peut traduire מִן par « devant » dans 4[17], sans être obligé de le rapporter au מן d'origine.

ÉTUDES

DE GÉOGRAPHIE ET D'ETHNOGRAPHIE ORIENTALES

Par le P. Henri Lammens, s. j.

LE MASSIF DU GABAL SIM'AN ET LES YÉZIDIS DE SYRIE

La littérature, relative au Yézidis, ou adorateurs du diable, cette mystérieuse peuplade du Ǵabal Singar en Mésopotamie, s'enrichit d'année en année (1). « Il n'existe guère de problème plus intrigant et plus irritant dans l'érudition orientale que celui de l'origine de certaines petites sectes ou religions, qui survécurent à côté de l'islam, entraînant avec elles des débris de toutes espèces de doctrines et de croyances anciennes, telles que le Mandéisme, le Sabéisme, la religion des Yézidis ou celle des Nosairis » (2). Notre intention n'est pas de reprendre aujourd'hui ce problème pour le compte des Yézidis. Non seulement nous supposerons connu leur système religieux, — supposition légitime depuis les excellents travaux parus sur la matière, — mais, laissant de côté la masse de la nation, nous concentrerons notre attention, sur une fraction beaucoup moins étudiée de ce peuple et fixée en Syrie.

(1) Pour la littérature ancienne et moderne relative aux Yézidis, voir les indications bibliographiques dans Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, Band IX; J. Menant, dans les sources bibliographiques de son livre *Les Yézidis*; *ZDMG*, LI, p. 592, 593 ; H. Makas, *Kurdische Studien*, p. 28. Ajoutez-y les intéressantes études du P. Anastase, missionnaire Carme de Bagdad, dans le *Machriq*, 1899; Sam. Giamil, *Monte Singar: Storia di un popolo ignoto* (1900); Von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*, II, p. 144 (riche littérature); P. Perdrizet, *Documents du XVII^e siècle relatifs aux Yézidis*, dans le *Bulletin de la Société de Géographie de l'Est*, 3^e et 4^e trimestres, 1903.

(2) Carra de Vaux, *Avicenne*, p. 61, dans la collection *Les grands philosophes*.

*
* *

Le bassin fermé, dont la ville d'Alep occupe le centre, est limité au Nord-Ouest par la chaîne du Ǵabal Sim'ân (1), chaîne qui a donné son nom au caimacamat qu'elle couvre de ses ramifications. La vallée de Ǵoûma, où serpente la rivière 'Afrîn, l'*Œnoparas* (2) des anciens, la sépare des contreforts orientaux de l'Amanus. Le Ǵabal Sim'ân forme une sorte de plateau d'environ 95 kilomètres carrés de superficie et d'une hauteur moyenne de 500 à 550 mètres. A l'Orient, il émerge à peine du système de collines basses, ondulant la plaine d'Alep. Vers l'extrémité Sud-Est du massif, un piton rocheux, couronné par la blanche coupole d'un sanctuaire musulman (3), le Šaiḫ Barakât (839 mètres), en marque le point culminant.

Au point de vue oroplastique, il est difficile de se représenter, même dans l'orographie de Syrie aux formes si peu variées, un ensemble plus monotone que le système du Mont St Siméon. Du côté de la vallée du 'Afrîn, la chaîne s'élève rapidement et atteint sans paliers ni terrasses sa hauteur moyenne. A partir de là, c'est une étendue de terrains presque plats, à peine ondulée, plaquée de distance en distance de maigres plantations d'oliviers, de vignes et de figuiers. Il faut mentionner en particulier, vu la rareté du fait, le petit bois sacré de Kîmâr (4), l'oasis de Baṣoûfân,

(1) Ainsi appelé du nom de Saint Siméon Stylite. Cf. Yâqoût, II, 305; III, 164. Les chroniqueurs arabes, contemporains des Croisades, l'appellent plus fréquemment *Laîloûn* ou *Laîloûl* (Cf. Yâqoût et Kamâl ad-dîn).

(2) Οἰνοπάρας (Strabon, XVI, c. 2, n. 8). Je n'ai pu retrouver dans les sources les formes latines *Uphrenus*, *Ufrenus* (cf. Baedeker), si intéressantes parce qu'elles attestent l'ancienneté du nom actuel. A côté de *'Afrîn*, M. Perdrizet cite aussi (*Documents*, p. 439, n. 2) la prononciation *Eîfrîn*, je ne sais sur quelle autorité. Cette dernière me demeure inconnue.

(3) Ce šaiḫ Barakât, dont j'ignore d'ailleurs le *curriculum vitae*, m'a tout l'air d'avoir été planté là-haut, bien au-dessus de Qal'at Sim'ân, pour contrebalancer la vogue du stylite chrétien, et aussi celle du sanctuaire de *Madbachos*, la vieille divinité araméenne. Cf. Clermont-Ganneau, *RAO*, IV, p. 164; *EAO*, II, p. 35, etc.

(4) Consacré à šaiḫ Ǵom'a, le šaiḫ *Vendredi*, encore un illustre inconnu. Comp., dans les littératures classiques, les noms de *Sabbaticus*, *Dominicus*, Νουμήνιος, etc.

les versants boisés du wâdi voisin de Dairet ʿAzzé et la belle vallée comprise entre cette dernière localité, Refâdi et les sommets couronnés par les restes imposants de Qalʿat Simʿân.

Près des ruines de Klôté ou Kalôté (1), les notes manuscrites du P. de Fonclayer signalent « une magnifique futaie de chênes verts, de sycomores et de caroubiers, qui a pu librement se développer sous la protection du sanctuaire musulman de Scheik Kassâb, auquel elle appartient ». A Sorqania Miss Gert. L. Bell a également rencontré quelques arbres (2). En dehors de ces points, le Ǵabal Simʿân compte parmi les régions les plus dénudées de la Syrie. La monotonie du plateau est quelque peu coupée par un réseau de vallées ou plutôt de rigoles peu profondes, à pente presque insensible, servant à l'écoulement des pluies hivernales. Ces rigoles affectent des directions variées et ont parfois plusieurs kilomètres de longueur. L'ensemble produit l'impression d'un océan de calcaire grisâtre, dont la surface houleuse se serait brusquement figée (3). Par endroits, la croûte calcaire en se rétrécissant a cédé la place à d'étroits sentiers, pistes raboteuses et glissantes, seules voies de communication en cette âpre contrée, où l'on éprouve constamment la sensation de marcher sur des cendres pétrifiées. Ailleurs, le sol dur et pierreux, décomposé par les eaux pluviales, est recouvert d'une mince couche de terre végétale, où poussent de maigres récoltes. Plus rarement, les dalles grises, faisant saillie, retiennent entre elles des pans d'humus, « conservent son humidité et jouent ainsi le même rôle que les blocs de lave du Ḥaurân » (4). Un peu partout, dans les interstices des pierres, un gazon très fin offre, depuis les premières pluies de l'hiver jusqu'au commencement de l'été, des pacages recherchés. Point de sources ; mais, dans les ruines, de nombreux puits, de belles et vastes citernes, œuvres de l'ancienne population.

---

(1) Je ne puis vérifier l'orthographe arabe de ce toponyme.

(2) « A few trees ». *The Desert and the Sown* (1907), p. 281-82.

(3) Maundrell parle également « de ces montagnes qui ne font voir que de grands rochers tout nus, sans la moindre apparence de terre... On dirait en les regardant que la nature a tiré toutes les pierres de la plaine et qu'elle les a entassées sur cette montagne». *Voyage d'Alep à Jérusalem*, trad. franc., p. 4. Le P. Poiresson S. J. signale également « ce grand désert qui ne porte rien que des pierres ». Relation manuscrite de 1653.

(4) R. Dussaud, *Rev. archéol.*, 1896[1], p. 331.

Le G. Sim'àn n'a pas toujours dû présenter l'aspect austère que nous lui voyons de nos jours. De nombreuses et intéressantes ruines, datant de la période gréco-chrétienne (1) achèvent de lui donner un aspect des plus caractéristiques. Merveilleusement conservées, elles témoignent éloquemment de la prospérité passée. A cette population, qui élevait de superbes temples à son Dieu, qui ornait ses maisons d'élégantes colonnades, de balcons, de linteaux sculptés, la terre offrait sans doute des ressources (2), qu'elle refuse maintenant aux quelques centaines de Yézidis, errant dans ces ruines. Ici, plus que partout ailleurs, le déboisement progressif a produit des conséquences désastreuses : il a dépouillé le sol de sa précieuse couche d'humus, cachant jadis l'affreuse nudité de ces montagnes.

Pour expliquer la brusque disparition de ces centres florissants, un explorateur sagace et érudit, M. Van Berchem, incline à y voir « le produit exclusif de l'hellénisme ; ils disparurent avec lui. Ils servaient de séjour temporaire aux classes aisées des grandes cités gréco-syriennes, sortes de *sanitaria,* fréquentés surtout pendant la saison chaude » (3).

Pas plus qu'à M. R. Dussaud cette explication ne nous paraît suffisante. Berœa et Antioche, les seules cités gréco-syriennes, dont il puisse être question ici, sont trop éloignées : la première d'une journée, la seconde du double au moins. Fixée au centre du cirque, formé par les hautes et fraîches montagnes du Silpius, du Casius et de l'Amanus, la population d'Antioche ne pouvait éprouver le besoin d'établir des sanatoriums sur les lointaines et plates collines du mont S^t Siméon ; pas plus que les habitants de la *Riviera* et des plages du midi de la France ne songent à aller hiverner à Avignon ou à Orange. Quant à Berœa, elle devint une grande ville, lorsque, sous les Arabes, elle répudia définitivement son nom hellénique ;

(1) Cf. de Vogüé, *Syrie centrale*: *Architecture religieuse et civile* : M. Jullien S. J., *Sinaï et Syrie*.

(2) Témoin les grands pressoirs et autre matériel d'exploitation agricole dont on retrouve les restes.

(3) *Journ. Asiat.*, 1895², p. 501. Cette explication a été reprise depuis par M. Speck dans son *Handelsgeschichte des Altertums*, précieuse compilation, mais où malheureusement les sources ne sont jamais indiquées.

encore lui fallût-il attendre la décadence de Qinnisrîn, l'antique Chalcis (1). Et puis, ne l'oublions pas, à l'exception du piton isolé du Ǵabal Barakât, le plateau du Ǵabal Sim'ân domine de cinquante mètres à peine le niveau de la plaine d'Alep. En arrivant de cette ville, la montée paraît insensible. A tant que de se déplacer, la population trouvait mieux et aussi près dans les montagnes de Kyrros (2).

Les localités du Ǵ. Sim'ân ont dû exister avant l'expansion de la culture grecque; « car les noms de lieux ont une tournure araméenne très nette. Du IIe siècle de notre ère jusqu'au VIIe, cette contrée, araméenne par excellence, fut convertie à la langue grecque, puis à la religion chrétienne » (3); à cette dernière surtout, car, ici plus encore que dans le reste de la Syrie, l'évolution linguistique s'opéra surtout à la surface. « Ce mouvement correspondait à la paix romaine, c'est-à-dire à un accroissement de la richesse publique, et l'on vit les villages se transformer en petites villes aux maisons admirablement bâties sur un type élégant ».

M. Van Berchem (4) constate l'absence — à part de nombreuses églises — d'édifices publics et d'inscriptions importantes. Cette absence nous paraît une nouvelle preuve du caractère profondément araméen de l'ancienne population. Les Syriens hellénisés d'Antioche auraient éprouvé le besoin de créer des bains, des gymnases, des théâtres et de les orner d'inscriptions profanes et bavardes. Sur les linteaux de leurs basiliques et de leurs demeures d'une sobre élégance, les indigènes (5) du Mont St Siméon se bornent à inscrire des symboles chrétiens et parfois un texte, attestant l'ardente foi des bâtisseurs.

Et maintenant, comment expliquer l'exode d'une population, ayant

---

(1) De nos jours de rares Alépins se laissent tenter par les maigres jardins et la salubrité de Basoûfân. Cf. Gert. Lowthian Bell, *The Desert and the Sown*, p. 271.

(2) On y rencontre des arbres et de l'eau courante.

(3) *Journ. Asiat.*, loc. cit.

(4) *Journ. Asiat.*, loc. cit.

(5) A moins de penser aux grands propriétaires terriens d'Antioche. Comparer les brûlantes exhortations que leur adressait. St Jean Chrysostome: « Elevez des églises à la place des bains. *Que personne n'ait une terre sans église...* Fournissez en même temps la somme nécessaire à l'entretien d'un prêtre, d'un diacre. Dotez comme votre fille cette église » (*In Act. Apost.*, 18).

laissé des preuves d'une activité aussi intelligente, d'un tel attachement au sol natal? Pourquoi avoir déserté une région où elle avait trouvé cinq siècles de prospérité ininterrompue, — prospérité attestée par son activité architecturale et ses goûts artistiques? Quand on a faim, quand on porte le souci déprimant du lendemain, on n'élève ni des palais, ni des temples, comme nous le voyons ici.

On voudrait retrouver dans l'histoire de cette période le souvenir de quelque cataclysme, d'une révolution politique ou physique, pour y chercher la solution du problème. Si l'admirable conservation des ruines « rappelle involontairement le désastre de Pompéi » (Van Berchem), il ne peut être question d'endosser à un phénomène analogue la responsabilité de cette situation. Un cataclysme n'eût pas épargné les monuments. On en retrouve beaucoup debout, à peine effleurés par la main du temps.

D'autre part, on observe que la dernière inscription datée est de l'année 565. « Peu après, dit M. de Vogüé, tout s'arrête; on ne bâtit plus; la population elle-même paraît avoir brusquement abandonné ces montagnes ». Notre inscription de Kîmâr obligerait à reculer de plus d'un demi-siècle la date de 565, si on pouvait avec certitude la rapporter à l'ère chrétienne (1). D'après M. Van Berchem, « l'émigration a pu être graduelle, comme le déclin de la civilisation grecque; elle a peut-être commencé dès le VI^e siècle, à la suite de l'invasion persane ». Mais il faudrait d'abord prouver, que cette invasion (2) a pénétré dans le Ǵ. Sim'ân. Il reste alors, et c'est l'opinion de M. de Vogüé, que « cette révolution subite ne peut avoir été amenée que par l'invasion musulmane » (3).

« Sans vouloir décharger les Arabes d'une accusation, qui paraît trop fondée » (Van Berchem), nous pensons que la conquête musulmane a seulement précipité la décadence (4), commencée dès le VI^e siècle, vers la

(1) Voir notre *Appendice*.

(2) Celle-ci, il est vrai, obtenait le même résultat en atteignant les centres helléniques, dont les établissements du Ǵ. Sim'ân auraient été des dépendances.

(3) *Syrie centrale*, p. 10-11.

(4) La conversion à l'islam n'exemptait pas du « ḫarâǵ » ou contribution foncière, laquelle finit par devenir extrêmement lourde. Beaucoup des « nouveaux convertis, surchargés par les exigences du fisc, avaient préféré abandonner leurs terres pour s'établir

fin du régime byzantin. Ses effets désastreux se firent sentir dans la montagne de St Siméon, comme dans le reste de la Syrie : dans l'Emésène par exemple et dans le Haurân, où, vers la même époque, les inscriptions deviennent plus rares et finissent par faire défaut. Si depuis lors « la population cesse de graver des inscriptions grecques, c'est que le grec était une langue étrangère dont on faisait parade, mais qu'on utilisait de moins en moins en dehors des rapports avec l'administration. Il ne faut pas tirer de ce fait, normal en somme, une conséquence politique trop rigoureuse » (1). Tout s'explique : la manie des inscriptions est une importation hellénique (2). Aussi vaniteux, sans être aussi loquace que le Grec, le Syrien, servi par un idiome plus raide, cède moins facilement à la tentation de faire parler la pierre ou le bronze ; essentiellement polyglotte, il trouvait dans une épigraphe grecque l'occasion d'étaler ses connaissances linguistiques et de flatter le régime impérial. Quand les Ṣafaïtes deviennent sédentaires, en d'autres termes reconnaissent définitivement le pouvoir romain, les inscriptions ṣafaïtiques s'arrêtent ; désormais les textes « sont rédigés en grec, d'ailleurs barbare » (3). La manie épigraphique s'arrêta d'abord pendant l'invasion persane ; elle disparut après la conquête arabe : personne n'ayant plus intérêt à afficher des sentiments philhellènes. Prise seule, la rareté des inscriptions grecques prouve non pas qu'on n'ait plus bâti, mais qu'on a moins gravé (4). « On se ralentit de construire, d'autant plus que la population dut diminuer ; mais nous ne croyons pas que cette population disparut brusquement » (5). Elle subsistait encore en ces parages, pendant les Croisades. Les chroniqueurs arabes nous montrent les habitants du

---

dans les villes, où ils vivaient à côté des populations arabes, et servaient comme eux à la guerre, si l'on réclamait leur assistance ». Van Vloten, *Recherches sur la domination arabe*, p. 15. Cette immigration urbaine, conjointement avec la ruine de Qinnisrîn, fit la fortune d'Alep, laquelle trône au milieu d'un vaste désert.

(1) R. Dussaud, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, p. 78.

(2) Voir à ce sujet les piquantes réflexions de Nöldeke dans *ZDMG*, XXXIX, p. 333.

(3) R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 109, 169.

(4) De ce fait, assez simple en soi, nous avons jadis tiré un conclusion trop étendue. Cf. *Au pays des Noṣairis*, p. 73 (Extrait de *ROC*, 1900), voir aussi *Byz. Zeitschrift*, 1905, p. 17.

(5) R. Dussaud, *Rev. archéol.*, 1896¹, p. 333.

Lailoûn (1) fuyant devant l'invasion franque. Finalement un traité cède les villages (ḍiâʿ) de la montagne aux nouveaux conquérants (2). Les annalistes latins — on le verra plus loin — nous ont conservé les noms de quelques-uns de ces casaux.

C'est donc postérieurement à la domination latine en Syrie, à la suite des guerres incessantes (3), qui en amenèrent la fin et dont un des théâtres fut cette marche-frontière, sans cesse disputée entre les belligérants francs et sarrasins, que nous mettrions la dépopulation du Mont S[t] Siméon. Cette explication, nous le verrons plus loin, cadre assez bien avec l'hypothèse, adoptée par nous pour arriver à fixer le *terminus a quo* de l'arrivée des Yézidis dans la montagne de S[t] Siméon.

En parcourant le Ǵabal Simʿân, mon regretté confrère, le P. de Fonclayer (4) a cru reconnaître «la trace des feux souterrains qui, à une époque très ancienne, auraient été les agents principaux de sa construction actuelle». Nous laissons aux géologues le soin de juger le bien-fondé de cette assertion. Quant à nous, nous n'avons nulle part retrouvé la trace de matières ignées, de pierres basaltiques, rappelant le Waʿr de Ḥoms (5) ou la région du Ḥaurân. Partout la même couche rocheuse, émergeant sous forme de grands blocs ou de dalles plates; «pierre d'une brèche calcaire, grise blanche, un peu cristalline, sonore, très riche en coquillages et facile à travailler. Aussi cette roche, presque aussi belle que le marbre, a-t-elle été employée dans tous les monuments anciens» (6) de la région.

Pourtant, ce qui donne à réfléchir, c'est le piton du Ǵ. Barakât, avec sa forme isolée et conique, posée sur une puissante base, s'étalant jusqu'à recouvrir la moitié du massif. Signalons aussi, comme une marque de

---

(1) Le Ǵ. Simʿân.

(2) Kamâl ad-dîn, *Chronique d'Alep*; *Hist. orient. Crois.*, III, p. 594, 525, 627.

(3) On en trouvera le détail dans le même chroniqueur arabe. Au sujet de la dépopulation de la région, on peut encore consulter *American archaeological Expedition to Syria*. — II: A. C. Butler, *Architecture and other Arts*, p. 9-10.

(4) Il a laissé une étude manuscrite sur les Yézidis, composée pendant un long séjour à Alep, il y a une trentaine d'années.

(5) Cf. nos *Notes sur l'Emésène*, p. 43.

(6) Note du P. de Fonclayer, comme les suivantes, empruntée au manuscrit précité.

l'ancienne activité volcanique, les sources thermales de la vallée du 'Afrîn inférieur (1), non loin des versants septentrionaux du Ǵ. Sim'ân. Pour l'intérieur du massif, ce qui a pu faire illusion et donner comme le mirage d'un terrain volcanique, ce sont les fentes, les éclats de rochers, observés un peu partout et rappelant les fissures, le mouvement de retrait d'un terrain venant brusquement à sécher.

L'infiltration des eaux, l'intervention des autres agents atmosphériques, activant la désagrégation des roches, ont lentement élargi ces fissures, ces ébauches de failles, transformées avec le temps en un réseau de vallons-rigoles, dont les mailles serrées recouvrent la montagne. Le P. de Fonclayer a noté également un caractère constant dans le soulèvement, qui aurait produit le Ǵ. Sim'ân: c'est la direction de toutes les crêtes vers l'Orient. Encore une assertion dont nous devons lui laisser la responsabilité. Exception faite du Ǵ. Barakât, le trait dominant dans l'oroplastique du Ǵ. Sim'ân, c'est plutôt ce que nous appellerions volontiers le système «tabliforme», c.-à-d. des collines à cimes plates et horizontales. Pour varier, quelques croupes, à peine mamelonnées et si faiblement arrondies qu'elles rentrent plutôt dans le même mode « tabliforme ».

Comme nous avons pu nous en convaincre par nous-même et par les renseignements pris sur place, le Ǵ. Sim'ân jouit d'un des climats les plus salubres de la Syrie. L'air y est d'une pureté et d'une sécheresse absolues; les brises de la mer qui soufflent de l'Ouest, déposant le principal de leur humidité sur les hautes crêtes des monts Noṣairis et le reste de la vapeur d'eau étant absorbé par l'atmosphère embrasée des plaines de 'Omq et de Ǵoûma. Quant à la chaleur, elle est remarquablement tempérée sur ce plateau, par suite de la persistance des brises marines, soufflant jour et nuit, parfois avec la violence de l'ouragan. Nous leur devons d'avoir pu, à la fin de Juillet, et aux heures les plus accablantes de la journée, sillonner tout le massif, sans être autrement incommodé que par la réverbération du soleil sur les roches unies et calcinées, dont la carapace grise recouvre la surface du plateau.

Le jour où les vallées de l'Oronte et du bas 'Afrîn renaîtront à la vie

(1) Cf. Blanckenhorn, *ZDPV*, XV, p. 60.

économique, le mont S[t] Siméon est appelé à devenir le grand sanatorium, la villégiature favorite des populations, anémiées par le séjour prolongé dans les terres basses et torrides de la région d'Alep et de la vallée de l'ancien Œnoparas.

*
* *

D'après un des *Salnâmeh* ou annuaires du vilayet d'Alep (année 1319 de l'hégire = 1902 de J.-C.), la population du caimacamat du Ǵ. Sim'ân se compose exactement de « 26 149 âmes : 11 596 hommes, 14 553 femmes, tous musulmans ». Dans le plus récent *Salnâmeh*, celui de 1324, le total de la population a baissé jusqu'à 25 001. Au point de vue religieux, il n'y a point de modification : اهالي قضاء عموما اسلام, lit-on à la page 367. En récapitulant la situation ethnographique et confessionnelle du vilayet d'Alep, l'annuaire officiel, tout en signalant les groupes chrétiens et juifs, même les اجنبي et les يبانجي, oublie cette fois encore de signaler ceux qu'on a parfois appelés les dissidents de l'islam officiel. Ainsi, il ne mentionne nulle part ni les Druses, ni les Noṣairis, tant dans l'aperçu général que dans les tableaux placés à la fin de chaque sous-préfecture. Or, pour les Noṣairis, ils se comptent par milliers dans le seul caimacamat d'Antioche, où ils forment le fond de la population non-chrétienne. Le Ǵabal al-A'lâ renferme également quelques groupes druses, d'ailleurs peu importants (1). Le rédacteur du *Salnâmeh* (2) aurait-il cédé au parti pris, consistant à

(1) Au XVIII[e] siècle, à la suite de persécutions, la majorité des Druses du Ǵ. al-A'lâ à émigré vers le Ḥaurân, la Syrie centrale et le Carmel. Le D[r] Moritz (*Mitt. d. Semin. f. oriental. Sprachen*, I, p. 130) propose de substituer à l'orthographe *al-A'lâ* celle de *al-'Alâ*. Il pourrait avoir raison ; je ne crois pas me souvenir que, sur place, on marque clairement l'*élatif*. Son rapprochement avec les district علاة de Yâqoût (III, 710, 1) me paraît moins heureux. Comme il ressort de la brève description du géographe arabe, علاة n'est pas une montagne, mais une كُوَرَة, située à l'Est de Ma'arrat an-No'mân et de la route allant d'Alep à Ḥamâ. Le Ǵ. al-A'lâ ou al-'Alâ domine la vallée de l'Oronte et se trouve entre celle-ci et le Ǵabal Barîša. Avec العلاة de Yâqoût il n'a de commun que l'homophonie.

(2) Celui de 1324 se contente (p. 207) de mentionner les Noṣairis dans le conspectus ethnographique du vilayet.

englober sous la rubrique islamite toutes les fractions de sectaires, ne se réclamant ni de Moïse ni du Christ (1) ? En réalité, la situation ethnographique et religieuse du Ǵ. Sim'ân est plus complexe que le recueil turc officiel ne le donne à deviner (2).

Parmi les populations fixées dans ce massif montagneux, on distingue la curieuse nationalité des Yézidis. Les Yézidis du Ǵ. Sim'ân se disent originaires du mont Sinǵar en Mésopotamie, centre principal de leur nationalité. Rien ne défend de les croire sur parole. Mais ils peuvent aussi bien avoir été convertis par des missionnaires, venus d'au delà de l'Euphrate ; comme ç'a été le cas pour les Nosairis. Nous les avons interrogés sur l'époque de leur établissement en Syrie. Les plus ouverts parmi eux, c.-à-d. les Qarabâš du village de 'Aršé-wa-Qibâr nous ont répondu : « min qadîm az-zamân », depuis un temps reculé, — réponse habituelle à ces sortes d'interrogations en cet Orient conservateur ; mais, par tendance, ennemi des traditions précises. Et pourtant, il faudrait préciser. Malheureusemt, les documents arabes écrits ne font nulle part mention des Yézidis syriens.

Le P. de Fonclayer opine que ces tribus « traversèrent l'Euphrate au temps où une foule de nations, différentes de mœurs, de caractère et d'origine, se partagèrent les débris du brillant empire des Seldjoucides ». C'est peut-être remonter bien haut. Pour nous, nous croyons devoir placer l'immigration yézidie postérieurement aux Croisades. Les écrivains de la Croisade qui ont connu les Druses, les Ismaîlîs et les Nosairîs ne paraissent

---

(1) Pour les Nosairis, le fait est certain, le gouvernement les ayant en bloc déclarés musulmans. En revanche, le Salnâmeh enregistre les 4 à 500 « Qibṭ » ou Bohémiens du vilayet. Pour ces derniers, un décret récent oblige de les astreindre à l'islam et au service militaire. Cf. *Ma'loumât*, 26 Août 1902. Aussi le Salnâmeh de 1324 n'enregistre-t-il plus que seize قبطي, tous mâles (cf. p. 250, 510).

(2) La géographie de Vital Cuinet néglige également de mentionner les Yézidis du vilayet d'Alep. Cette omission ne nous étonne pas dans cette publication d'une aussi faible valeur scientifique. (Cf. *Machriq*, 1899, p. 551 ; *ZDPV*, XXIII, p. 14-15 ; *MFO*, I, p. 244). Il est plus surprenant de voir les auteurs de : *Les puissances étrangères dans le Levant, en Syrie et en Palestine*, MM. Verney et Dambmann parler de « l'ouvrage désormais classique de Vital Cuinet » (p. VIII et 181). Dans un des derniers numéros de la *Revue des deux Mondes* (1er Avril 1907), il est encore question du « consciencieux Vital Cuinet ».

pas avoir soupçonné l'existence des Yézidis. Et pourtant, les Francs possédèrent nombre de casaux, dans la région actuellement occupée par ces sectaires (1).

Nous avons proposé plus haut de placer l'exode définitif de l'ancienne population du mont S[t] Siméon à la suite des guerres, qui mirent fin aux états latins de Syrie. Au XIV[e] siècle, l'auteur (2) du *Ta'rîf fîl-mostalaḥ aš-šarîf* (p. 181) mentionne le Ǵ. Sim'ân parmi les gouvernements dépendant d'Alep. Il devait encore être habité. Barhebraeus (3) a déjà connaissance de leur présence en Syrie. Il les rattache aux Manichéens, expulsés de Perse : réfugiés en Syrie, ils y auraient occupé les monastères abandonnés; eux et leurs femmes portent des habits noirs : tous détails s'appliquant exactement aux Yézidis. Mais, pour les provinces ciseuphratésiennes, rien n'autorise à mettre cette immigration sous le règne de Justinien. Le texte de Barhebraeus mentionne *in globo* l'expulsion de la Perse des Manichéens et leur dispersion dans les pays voisins. En ce qui concerne les Yézidis, la connexion est arbitraire et les faits nous paraissent antidatés : l'origine de la secte et la ruine des monastères syriens étant postérieures à l'islam. Du texte de Barhebraeus nous retenons seulement leur établissement en Syrie antérieurement à l'époque, où le célèbre *mafriân* jacobite écrivait. Il n'a pu inventer le fait matériel, facile à constater pour un observateur

---

(1) « L'on trouve aussi [dans le Ǵ. Sim'ân] des restes d'armoiries sculptées sur les portes de quelques églises, appartenant probablement à des fiefs seigneuriaux ; mais ces sculptures sont tellement usées par le temps, qu'il est impossible aujourd'hui d'en reconnaitre les émaux et même souvent les pièces » (de Fonclayer). Ces armoiries franques ne sont peut-être que des rosaces, dont tous les linteaux de portes d'époque chrétienne étaient ornés, « et spécialement d'une variété de rosace portant le symbole chrétien. A l'époque musulmane on revint aux rosaces primitives » (R. Dussaud). Il faudrait en finir avec la légende des « croix de Malte » que des touristes signalent un peu partout dans la Syrie du Nord et du Centre. Ce sont de simples croix byzantines. Pour les types, extrêmement variés de ces rosaces, voir H. C. Butler, *op. sup. cit.*, p. 33.

(2) Sur son travail, voir nos *Correspondances diplomatiques entre les Sultans Mamlouks d'Egypte et les puissances chrétiennes*, p. 4 (Extrait de *ROC*, 1904).

(3) *Chronicon ecclesiast.*, I, col. 219-221. A la col. 221, les éditeurs ont été embarrassés par la mention de « Aboû Rahian (sic), savant persan de Bairoûn ». Il n'est autre que le célèbre Aboû Riḥân Al-Bairoûnî.

ayant comme lui habité le Nord de la Syrie ; seulement il s'est égaré en le rattachant à l'expulsion des Manichéens sous Justinien.

C'est donc vers le XIII[e] siècle que nous placerions l'arrivée au Ǵ. Sim'ân des premiers colons yézidis ; probablement à la suite d'une de ces luttes intestines ou d'une violente persécution, dont leur histoire offre plus d'un exemple. A ces populations, amies du secret, condamnées à l'isolement par suite de leur faiblesse numérique et de leurs croyances spéciales, le Ǵ. Sim'ân offrait son massif désert, ses villes mortes et sa position écartée, loin des grands centres et des routes fréquentées. Ils se réfugièrent, après la traversée de l'Euphrate, sur ce plateau abandonné, dont personne ne songeait à leur disputer la possession. L'indifférence des écrivains musulmans pour les sectes hétérodoxes explique le silence à leur sujet des rares documents arabes de cette période. La situation change avec le XVI[e] siècle, avec l'établissement de missions et de colonies européennes à Alep. Depuis lors, leur présence dans le Ǵ. Sim'ân est fréquemment attestée (1), et rien ne permet de supposer qu'elle y fût alors de date récente.

Actuellement, les Yézidis de Syrie se divisent en deux tribus principales : celles des Qarabâś et des Śarawanlîs. D'après les notes du P. de Fonclayer, la moins nombreuse, celle des Qarabâś, formerait une sorte de tribu lévitique. Toujours habillés de vêtements sombres, d'où leur nom de Qarabâś, *têtes noires*, « ils ne peuvent se marier en dehors de leur caste, sous peine de perdre leur rang. Leur vie est très austère, ils couchent toujours sur la terre nue ; ils ne peuvent se couper ni se tailler la barbe et les cheveux et doivent se priver à tout jamais du bain, l'un des plus grands besoins comme l'une des plus grandes jouissances pour les Orientaux. Il ne leur est pas permis de tuer aucun animal, et lorsqu'ils veulent manger un mouton ou une poule, ils sont obligés de recourir à des personnes étrangères à leur caste. Le peuple, qui les respecte beaucoup, conserve comme des reliques les vieilles pièces de leurs habits noirs. Le serment le plus solennel que puisse faire un Yézidi, c'est de jurer par cet habit et par la tête de ceux qui ont l'honneur de le porter. Ce serait un crime énorme

(1) Cf. Febvre, *Théâtre de la Turquie*, p. 368 ; J. Besson, S. J. *La Syrie sainte* (éd. Carayon, 1862), p. 50 : cet auteur les appelle « Schamsies ». Voir plus loin.

que de pleurer la mort de celui qui porte un habit noir; ce jour au contraire doit se célébrer par des festins et par des réjouissances » (1).

Les mêmes renseignements m'ont été répétés à Alep par d'anciens propriétaires de villages yézidis : partant bien placés pour connaître les mœurs de ces sectaires. Malgré cette unanimité, nous n'oserions en garantir l'entière exactitude. Pendant les quatre jours, passés au milieu des Yézidis, tout ce que nous avons pu constater, c'est la couleur des vêtements plutôt sombre et la tendance à éviter dans leur habillement les teintes trop éclatantes, sans s'interdire pourtant complètement le blanc. Comme nous logions, à ʿAršé-wa-Qibâr, chez un des principaux Qarabâš, nous y avons observé, comme dans les autres maisons indigènes, d'énormes piles de matelas et de couvertures et le propriétaire n'éprouvait aucun scrupule pour en faire usage, tout comme nous. Nous n'avons pas été non plus témoins d'honneurs spéciaux, rendus par les Sarawanlîs, dont nous traversions les villages ou les campements, à leurs coreligionnaires Qarabâš. A notre arrivée chez les premiers, le Qarabâš qui nous accompagnait était traité par eux sur le même pied que notre moucre chrétien et notre guide le Kurde Râšô (2), un musulman sunnite.

Les Śarawanlîs occupent les plateaux supérieurs et les vallées du Ǵ. Simʿân ; les Qarabâš habitent de préférence la Ǵoûma et les pentes, qui dominent cette vallée. Au point de vue administratif, les uns et les autres relèvent des caimacamats de Ǵ. Simʿân et de Killis . Dans ce dernier, ils occupent surtout la moudirié de Ǵoûm (Ǵoûma). Voici une liste des villages, actuellement occupés par les Yézidis. Elle a été dressée d'après les renseignements, pris à Alep et à ʿAršé-wa-Qibâr, ainsi que d'après les notes du P. de Fonclayer. Sur la plupart de ces localités on peut rééditer la remarque de M. Chapot à propos de Kîmâr : « aucune carte ne l'indique » (3).

(1) Cf. *Machriq*, 1899, p. 654, 731.

(2) Abréviation pour « Rašîd » , particularité linguistique d'origine kurde. Cf. Lidzbarski, *Ephemeris für semit. Epigraphik*, II, p. 11.

(3) *Bull. de corr. hell.*, 1902, p. 184.

Villages Yézidis

Baṡamra — La première syllabe *ba* est l'abréviation bien connue de *bait*, maison. Comparez plus loin Baṭoûfân.

Barad (1) — On entend aussi *Baradé :* pas de maisons fixes ; mais cinq à six tentes seulement, fixées dans les ruines (2). La forme *Baradé* بَرَدَة rappelle la localité بَرَدَى, comme écrit Yâqoût (I, 558, 5) مَن قُرَى حَلَب من ناحية السهول. A proprement parler, Baradé se trouve encore dans la montagne, mais à une très faible altitude. Comparez plus loin قُرزاحِل, également rattaché par Yâqoût au عُمق ou à la plaine de Goûma, dont Baradé n'est pas plus éloigné. J'incline donc à identifier notre Baradé avec بَرَدَى du géographe arabe.

Baṭoûfân بتوفان — Orthographe garantie par la transcription arabe, accompagnant la liste Fonclayer, et aussi par la graphie *Betofan* (3) des documents médiévaux. Seule la forme بتوفان a pu donner *Betofan* en transcription. Actuellement on prononce Baṣoûfân, comme si le mot se décomposait en B + ṣoûfân, « amadou ». C'est naturellement l'orthographe, adoptée par le Salnâmeh de 1324 (4). De 30 à 40 maisons bien bâties, le plus florissant village de la montagne : à identifier avec le casal *Bussadan, Buffadan, Barsoldan.* (Cf. Rey, *Colonies franques*, p. 336 ; Röhricht, dans *ZDPV*, X, p. 224, 263, note 26).

---

(1) Chez les voyageurs, on rencontre habituellement *Barâd* ou *Brâd* avec *alif*, et j'ai cru d'abord entendre cette lettre de prolongation. Pourtant les formes بَرَدَة et بَرَدَى prononcent en faveur d'un *a* bref.

(2) Cf. Gert. L. Bell, *op. sup. cit.*, p. 283.

(3) *ROL*, III, p. 46, n. 14.

(4) Nous le désignerons désormais par la sigle *S*. Signalons dés maintenant l'orthographe déplorable de ce recueil. Ainsi Martaḥwân مَرْتَحْوان (cf. nos *Notes de Géographie syrienne*, dans *MFO*, I, p. 242) est devenu معرة الاخوان. Cf. *S.*, p. 313). Des toponymes s'y trouvent répétés deux fois et même attribués à des moudiriés différentes.

Borǵ Kai — Voir la carte de R. Kiepert (1).

Kafar Nabô — Une seule maison habitée (cf. *Bull. de corr. hell.*, 1903, p. 180). Ce village (2) est déjà cité par les auteurs arabes. (Cf. Yâqoût, II, 305 ; IV, 291).

Borǵ al-Qâs — Et non « Bordj el-Hâss » (Jullien, p. 237) ni برج القاز (*S.*).

Kebbâśîn كباشين — Avec K (et non ق) d'après la transcription Fonclayer, vérifiée par nous à Alep. Je ne la retrouve pas sur les cartes, mais il faut la distinguer de « Tall Qabbâsîn » à placer au N.-E. d'Alep, entre cette ville et Bizâ'a. Cf. Yâqoût, I, 869 ; Kamâl ad-dîn : *Hist. or. Croisades,* III, p. 579, 634 et 708 (où la signification de *Wâdi* est rapportée à cette dernière localité) ; Rey, p. 321. Dans cette même direction, la carte de R. Kiepert enregistre une ruine « Kubbessîn », occupant probablement l'emplacement de Tall Qabbâsîn (قبابسين). Le *Kbeshîn* de G. L. Bell (p. 273) répond à notre Kebbâśîn. Le *Salnâmeh* écrit également كباشين (caimacamat de Ǵ. Sim'ân).

---

(1) Carte de Syrie, jointe à l'ouvrage de Von Oppenheim, *Vom Mittelmeer.* Nous y renverrons fréquemment. Celle qui accompagne le récent ouvrage de Gert. L. Bell, *The Desert and the Sown* a utilisé les dernières corrections de R. Kiepert. Je n'y ai découvert aucun toponyme nouveau ; la relation de voyage au contraire contient plusieurs noms nouveaux.

(2) M. Chapot y a trouvé sa dédicace à Σείμιος. Ce dieu rappelle Salmân, occupant, comme lui, le dernier rang dans une triade, celle des Nosairis. Le culte de Simios était répandu dans la Syrie, spécialement dans la vallée de l'Oronte, comme l'atteste le bas-relief, trouvé par nous à Ḥoms. Personne n'a essayé jusqu'ici d'expliquer pourquoi les Nosairis ont voulu compléter leur triade par l'adjonction de Salmân, un Persan obscur, demeuré toujours étranger à la Syrie. L'influence de la Śî'a pourra paraître insuffisante. Une certaine similitude de nom, la survivance du souvenir de Σείμιος favorisèrent sans doute cette vogue. Cf. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*, p. 149; R. Dussaud, *Notes de Mythologie syrienne*, p. 107, etc. ; Lammens, *Les Nosairis furent-ils chrétiens ?* (dans *ROC*, 1901, p. 42). Le rapprochement avec Σελαμάνης se présente d'une façon encore plus séduisante. Ce dieu faisait-il partie d'une triade divine ? Cette hypothèse ne me paraît pas exclue. La dédicace du Śaiḫ Barakât, fruste au début, contenait peut-être avant Μάδβαχος et Σελαμάνης un troisième titulaire, complétant la triade des Θεοὶ πατρῷοι. Cf. Clermont-Ganneau, *EAO*, II, p. 35 et suiv. ; *RAO*, IV, p. 164. Je ne me dissimule ni la hardiesse de ces rapprochements, ni surtout combien ils affaiblissent notre théorie de l'origine chrétienne de la triade nosairie.

KÎMÂR 25 à 30 maisons bien bâties ; à moitié yézidi (1).

KAUKABÂ A moitié yézidi ; le casal *Cuccava* des Croisés (cf. Rey, *Colonies*, p. 336 ; *ZDPV*, X, p. 224). Il serait risqué de songer au كوكب de Aḫṭal (*Divan*, 99, 3). Cette dernière localité devait appartenir à la Syrie centrale (2), sinon à la Mésopotamie ; notre *Kaukabâ* se trouve dans la Ǵoûma ; *S.* écrit كوكب et l'énumère parmi les localités de la moudirié de Ǵoûm (= Ǵoûma), caimacamat de Killis.

FAFARTÎN G. L. Bell (p. 274, 282) y signale aussi des Yézidis.

ṢOÛĠÂNA صوغانة *S.* écrit صوغانى .

ṢORQANAIÂ Ou Ṣorqanié (صرقنية). G. L. Bell (p. 281) écrit *Surkanyâ*.

YÂʿIR Marqué par le seul Fonclayer ; inconnu à Alep et aux Yézidis. Serait-ce « Yâkir » (Blanckenhorn) entre Maʿarra et Kafr Basîn ? *S.* n'enregistre rien de semblable (3).

ZOÛQ AL-KABÎR (4) « Hameau de quatre à cinq masures, faites en vieux matériaux et d'autant de tentes » (Jullien, p. 235).

ZOÛQ AṢ-ṢAĠÎR *S.* connaît seulement الكبير (sic) ذوق .

TURUND A moitié yézidi ; ترند ou طرند (5) ? *S.* écrit طورنده (moudirié de Ǵoûm). Peut-être Ṭoranda, nommé par Michel le Syrien (6), immédiatement avant Ǵorǵoûm, la capitale des Mardaïtes, donc dans la région de l'Amanus et vers la Cilicie, où Théophane semble également localiser son Τάραν-

(1) Le casal *Cimas* des Croisés (*ZDPV*, X, p. 263) ? Voir à la fin de ce travail les textes épigraphiques découverts en ce village.

(2) Comme Ḥomṣ et Ǵadar, cités quatre vers plus haut, Aḫṭal, 98, 4. Yâqoût (IV, 328) se contente ici de renvoyer à notre poète.

(3) Sinon باقة العدس (caimac. de Ǵ. Simʿân), ou باطه près d'Alep.

(4) Dans sa *Liste arabischer Ortsappellativa* (*ZDPV*, XXII, p. 51), Socin révoque en doute la signification de « town or ville » assignée à ce terme par les *Name-Lists* du *Survey* anglais de la Palestine. Cette signification est incontestable et se trouve dans les Zoûq (pluriel *Azwâq*) du Kasrawân (Liban), fondées jadis par des Turcomans. Cf. Dowaihi, *Histoire des Maronites*, p. 125, et, dans Guérin, *Galilée*, deux localités du nom de « Zoûq », dans la dépression du lac de Ḥoûlé.

(5) Entre Qirik Ḫân et Ǵisr Mourâd-Pašâ, R. Kiepert marque un « Ṭorun».

(6) *Chronique*, II, p. 479.

τον (A. M. 6193). Ce dernier et Ṭoranda sont distincts, croyons-nous, de طرندة, localité d'Arménie (Balâḏorî, *Fotoûḥ*, 185, 186 ; Yâqoût, III, 534).

Śâdir شادر — Ou *Śîḫ ad-dair*, dont Śâdir serait la contraction kurde (1) ; compte seulement quelques maisons de Yézidis ; moudirié de Ǵoûm (*S.*).

Qogoûmâ قجوما — A moitié yézidi ; peut-être قوجمان, moudirié de Ǵoûm (*S.*).

ʿArśé-wa-Qibâr — Exclusivement habité par des Qarabâś ; une cinquantaine de maisons et de tentes, il serait formé de la réunion de deux villages *ʿArśé* et *Qibâr* (*S.* écrit عرشه قبار sans و), d'où son nom. Nous croyons y retrouver *Arcicant* des sources franques (cf. Rey, p. 330), casal apporté en dot à Pons, comte de Tripoli, par Cécile, veuve de Tancrède. Se rappeler que le Lailoûn (ou mont S[t] Siméon) fut conquis par Tancrède. Cf. *Hist. or. Crois.*, III, p. 594 (2).

Qaṭmâ قطما — A moitié yézidi.

Qasṭal — Près de Maʿarrîn ; indication topographique fournie par les Yézidis, ce village ne se trouvant pas sur les cartes. On écrit plus souvent قسطل, nom fréquent dans la toponomastique syrienne (3).

Sinkân — Situation inconnue.

Ǵoumké — Dans la Ǵoûma ; pas enregistré par *S.*

Faqîrân — » » », près de Śaiḫ ʿAbdarraḥmân, le long de la chaussée Alexandrette-Alep.

---

(1) D'après Jullien (p. 234) « chaque village a un nom turc et un nom arabe ». Śâdir = Śiḥ ad-dair est le seul exemple de ces doublets que nous connaissions.

(2) Près de ʿArśé-wa-Qibâr se trouve *Kersen* (le كرسان طاش de *S.*, le *Hersen* des Croisés, méconnu par Röhricht, *Geschichte des ersten Kreuzzuges*, I, p. 105, note 6). Tout près, il faut chercher *Balena* ou le *Vadiun Balenae* (Rey, p. 331), confondu par Röhricht (*ibid.* et 132, note 1) ; même confusion dans *Hist. armén. Croisades*, I, p. 812, *index* ; et aussi *Barisan* (peut-être « Bairâm oğlou »). Le *Vadium Balenae* est probablement un gué du ʿAfrîn ; cette rivière coule dans le voisinage. La position est déterminée par celles de *Corsehel* (Qorzâḥil) et *Barsoldan* (Baṯoûfân), lesquels ne s'en trouvaient pas éloignés.

(3) Cf. Yâqoût, IV, 95, 687 ; Maqdisî, 30, 190.

Qorbé	Dans la Goûma ; pas enregistré par *S.*			
Kafr Zît	»	»	»	
Forainiyé فرَينيه	»	»	»	à moitié yézidi ; orthographe incertaine.
Aboû Ka'b	»	»	»	*Abu Ka'be* de R. Kiepert ; ابو كعبيه (*S.*)

D'après les renseignements, recueillis à 'Arśé-wa-Qibâr, les établissements yézidis étaient jadis beaucoup plus nombreux (1). En particulier, toute la Goûma leur aurait appartenu. La plupart de ces conversions, plus ou moins volontaires à l'islam, ne remonteraient pas au delà d'un demi siècle. On les reconnaîtra dans la liste précédente à la mention : « à moitié yézidi ; quelques maisons de Yézidis ». Voici maintenant une autre liste, contenant le nom d'anciens villages yézidis, devenus musulmans, liste qui ne peut prétendre à être complète . Devenus défiants en me voyant écrire sous leur dictée, les Qarabâś de 'Arśé-wa-Qibâr ont refusé de me fournir d'autres renseignements, soit pour fixer l'orthographe ou la position exacte de ces toponymes. De là, les incertitudes que l'on constatera plus loin.

Villages Yézidis passés a l'islam

Yalangoûz — Marqué sur aucune carte ; j'en ignore la situation exacte (2).

Qorzâḥil — Beau village avec jardins et une bonne source ; à une heure S.-E. de 'Arśé-wa-Qibâr. C'est le casal *Corsehel* (*ZDPV*, X, p. 263, n. 26). La localité existe au moins depuis l'an 478 de l'hégire, comme on peut le voir dans Yâqoût (IV, 56). D'après ce dernier : قُرْزاحِل قرية من نواحي حَلَب ثمّ من نواحي العمق . Al-'Omq, c'est la Goûma ou la plaine d'Antioche, district auquel Qorzâḥil se trouvait alors rattaché. On peut remonter encore plus haut dans son histoire. Au X[e] siècle de notre ère, elle a fourni à l'église jacobite deux patriarches. « Qorzâḥil ܩܘܪܙܚܝܠ du district d'Antioche sur le

(1) La même conclusion se dégage de Perdrizet, *Documents*.

(2) Peut-être قلاغوز (*S.*) moudir. de Tall Bâśir (caimacam. de 'Aintâb). Comme on le verra plus loin, cette région a eu et garde peut-être encore des communautés yézidies.

fleuve (1) ʿAfrîn » (2) possédait pour lors un beau monastère, où le stylitisme trouvait encore des adeptes. On aurait chance d'y découvrir des restes de l'antiquité, probablement à l'état de débris : le village n'ayant pas cessé d'être habité depuis lors, à cause de ses eaux et de la fertilité des terres avoisinantes. C'était un centre monophysite. Nous en connaissons au moins un autre, Kîmâr, dans le Ǵ. Simʿân, comme l'atteste son épigraphie jacobite (3). Au lieu de قرزاحل , *S.* (4) écrit قورزيل , — beau spécimen de la maîtrise orthographique des scribes ottomans.

BASOÛṬA — Ruines anciennes, qui mériteraient d'être examinées au dire des Yézidis (cf. Kamâl ad-dîn, *op. cit.*, p. 685). « Basût » de R. Kiepert, باسوطه de *S.*

BORǴ — Distinct, semble-t-il, des « Borǵ » de la liste précédente et aussi de « Borǵ Haidar » (Jullien, p. 243), le « Burj Haida » (sic) de G. L. Bell. C'est le برج (sic) de *S.*

KOFAIR — Il appartient à la moudirié de Ǵoûm (*S.*). A l'occident et près d'Alep, la carte de Gert. L. Bell enregistre un « Kfêr Dâ'i » (5), écrit « Kefr Ṭai » par R. Kiepert ; probablement كفر داعل de *S.* (caimac. de Ǵ. Simʿân).

GAZZAWIYA — Voir les cartes du Nord de la Syrie ; *S.* écrit غزاوي ه .

ǴALAMÉ — *Ǵeleme* de R. Kiepert ; probablement le *Galamo* des Croisés, lequel était situé dans le diocèse d'Antioche.

ISKA ; DEWÂ ; SOǦANÂKE — Rien à observer sur ces trois villages ; j'en ignore la position exacte. Iska répond peut-être à *Iskân* de *S.* (moudirié de Ǵoûm).

---

(1) Approximativement ; la rivière ʿAfrîn coule à une petite distance, dans la plaine de Ǵoûma.

(2) Michel le Syrien, III, p. 121 (550 du texte syriaque) , 124 ; comp. Barhebraeus *Chronicon*, I, c. 399, 9.

(3) Voir plus loin l'*Appendice*.

(4) Il signale deux قورزيل : le premier dans la moudirié de Ǵoûm, c'est le nôtre ; le second dans la moudirié de ʿAmîq.

(5) Son récit de voyage (p. 288) porte un toponyme « Keifâr », — graphie, qui pourrait

ʿAska	Deux villages de ce nom ; peut-être اشكان غربي et اشكان شرقي de *S.* (moudir. de Goûm).
Kafr Roûm	Cf. carte de R. Kiepert. Le *Kafr Roûma* (Yâqoût, IV, 288) du district de Maʿarrat an-Noʿmân est situé trop au Sud pour pouvoir être comparé. Cf. H. C. Butler, *op. sup. cit.*, p. 63.
Matîna	Orthographe incertaine (1).
Śarrâ	Comme le précédent, tous deux situés au Nord de la
Kafr Safr	Goûma (2) (indication fournie par les Yézidis).

Il est difficile d'évaluer le nombre exact des Yézidis du Ǵ. Simʿân. Le P. de Fonclayer parle d'environ « 300 tentes ou feux ». Mais, comme il ressort de la liste des villages dressée par lui, mon confrère ne paraît pas avoir eu connaissance de plusieurs groupes yézidis, établis au Nord de la Goûma et de la chaussée Alexandrette-Alep. A un autre endroit des nombreuses notes réunies par lui, je lis que, d'après le livre de Moḥammad Maʿtoûk ibn ʿAlî (3), manuscrit arabe en sa possession, les deux tribus yézidies se composent de 362 familles. Le chiffre global qui nous paraît le plus approcher de la vérité est celui de 3000 individus ; il m'a été confirmé, à Alep, par tous ceux qui ont pu fréquenter les Yézidis.

Le P. Jullien parle « de dix à quinze mille Yézidis, répandus dans le Nord de la Syrie et aux environs d'Alep » (4). L'exagération de cette évaluation globale diminue, si l'on y comprend les Yézidis, établis dans le caimacamat de ʿAintâb. Leur existence m'a été formellement affirmée par les Qarabâś ; mais n'a pas encore été, que je sache, attestée par un écrivain européen. Ces groupes isolés ont été encore plus éprouvés que

recouvrir notre *Kofair*. On y signale « a large population of Kurds », vraisemblablement des Yézidis.

(1) Probablement « Mâtini » au N.-O. de Qaṭinâ (R. Kiepert). Sur mon carnet on peut lire aussi *Matma*. correspondant peut-être à متمتة de *S.* (moudir. de Goûm).

(2) *S.* écrit كفر صفر (moudir. de Goûm) et ne mentionne pas Śarrâ.

(3) Auteur et manuscrit me sont inconnus.

(4) *Sinaï et Syrie*, p. 17.

ceux du Ǵ. Sim'àn. La plupart ont passé à l'islam : tels les villages de Ẓâğe (ظاغه) ouZâğié, comme écrit le *Salnâmeh* (1) et de Zardağom (2), tel encore Sarouǵ (سروج) en Mésopotamie. A Kuśtam (3) pourtant la moitié de la population serait restée fidèle aux croyances yézidies. Pococke (4) a signalé des Yézidis dans la montagne au N.-E. de Séleucie (Souaidié), actuellement peuplée par des musulmans sunnites et des Arméniens. Cette ancienne agglomération yézidie (5) n'a pas laissé de traces. C'est également l'avis de M. Potton, vice-consul de France à Antioche. Les *Documents*, publiés par M. Perdrizet (6), signalent pour le XVII[e] siècle quinze village yézidis dans les environs de Roûm Qal'a sur l'Euphrate (7). Leur établissement dans ce district doit remonter au moins jusqu'au XII[e] siècle: le patriarche arménien Nersès ayant alors opéré des conversions parmi eux. La même source indique également des Yézidis à Saroûǵ (8).

Si ces défections ont eu, dans le principe, pour mobiles l'intérêt ou la crainte, ces sentiments auraient fait place depuis, chez les nouveaux convertis, à de véritables convictions, ou mieux à une répulsion très prononcée pour leurs anciens coreligionnaires. Au témoignage des Yézidis eux-mêmes, ces néophytes musulmans sont devenus pour eux les plus incommodes et les plus fanatiques des voisins. « Ils ne veulent plus, me disaient-

---

(1) Moudirié de تلبشار = (تل باشر) , caimac. de 'Aintâb.

(2) Je ne puis garantir l'orthographe de ces toponymes, marqués sur aucune des cartes à ma disposition. Si j'ai bien compris, ces groupes yézidis auraient compté plusieurs milliers de membres.

(3) Voir la carte de R. Kiepert. *S.* écrit كرشتام.

(4) Ed. allemande, II, p. 266.

(5) Si elle a jamais existé.

(6) J'ai pu en prendre connaissance au moment de livrer ces pages à l'impression.

(7) *Documents*, p. 305, 439, 441.

(8) *Documents*, p. 282, 435, 441. D'après M. Perdrizet (*Documents*, p. 295) la légende sur l'origine européenne des Druses « apparaît pour la première fois dans le livre du P. Gabriel de Chinon (1671) ». Ce savant la croit « née dans la cervelle de quelque missionnaire ». Elle doit remonter à une date antérieure, puisque le voyage de Cotovicus (p. 395) la signale. Voir notre *Frère Gryphon et le Liban au XV[e] siècle*, p. 10-11 (Extrait de *ROC*, 1899). Le célèbre émir Faḫr ad-din affectait d'y croire dans ses rapports avec la cour de Toscane. Au XVI[e] siècle, on la retrouve chez Greffin Affagart (p. 138, 216).

ils, convenir de leur origine commune; et pourtant nous avons connu leurs pères, Yézidis comme nous. Ils nous jettent des pierres, refusent de manger avec nous, nous interdisent l'accès des mosquées, quand les chrétiens nous permettent de pénétrer dans leurs églises ».

C'est une tendance, constatée chez toutes les sectes (1), de s'attribuer la note de l'universalité. Une prétention parfaitement logique ! Si Dieu a communiqué la vérité à ses créatures, il n'a pu en faire le monopole d'un groupe fermé ; sa Providence se doit d'en favoriser la diffusion. Les Yézidis de la région d'Alep m'ont sérieusement affirmé qu'à une époque, — lointaine, il est vrai, — tout l'univers avait embrassé leurs croyances (2).

De nos jours, les Yézidis du Ǵ. Simʿân ont conscience qu'ils sont destinés à être absorbés par les islamites. Avec le fatalisme caractérisant les nations orientales, ils se résignent en face de cette perspective, malgré les profondes répugnances, qu'elle réveille chez eux. Ils aspirent naturellement à demeurer ce qu'ils sont, c'est-à-dire Yézidis. Si pourtant il leur fallait choisir entre le Qoran et l'Evangile, ils ne m'ont pas caché que leurs préférences iraient à ce dernier.

Nous n'avons pas à entrer dans le détail des croyances des Yézidis syriens. En conversant avec les Qarabâš, c'est tout au plus si nous avons pu effleurer ce sujet, sur lequel ces sectaires évitent de s'expliquer. Nous pouvons affirmer seulement que, parmi eux aussi, l'usage des noms chrétiens est fréquent. Comme j'objectais à notre guide yézidi Ḥaso (3) qu'il portait un nom musulman, « c'est, me répondit-il, par crainte des islamites ».

Ils demeurent en relations avec leurs coreligionnaires d'au delà de l'Euphrate et de temps à autre reçoivent la visite d'un *qawwâl* (4), envoyé par l'émir suprême pour recueillir le tribut. Comme preuve de sa mission,

---

(1) J'ai pu également l'observer chez les Noṣairis.

(2) Cf. *Journal Asiatique*, 1896[1], p. 131. A la même page, la transcription « çimaṭ » représente non « un mets particulier », mais l'arabe سماط, « nappe » ou « table ».

(3) Contraction kurde de Ḥasan. — Comme je le soupçonne, le *Dello* des *Documents* de Perdrizet (p. 433) représente *Dalîl* avec redoublement de *l*.

(4) Sorte de diacre yézidi.

ce qawwâl emporte un drapeau surmonté d'un « ṭâous » ou paon en bronze (1), symbole d'un caractère mystérieux (2). Depuis plusieurs années, aucune de ces missions n'avait visité le mont S[t] Siméon. Aussi, quand notre caravane approcha du village de Kîmâr, une femme yézidie demanda-t-elle à notre Kurde Raśo, si nous n'étions pas des qawwâls. Des cavaliers s'aventurent si rarement dans ces âpres montagnes, sans parler de la présence d'un guide qarabâś, nous précédant à pied, du koufié et du maśllaḥ blanc, qui nous enveloppaient : toutes ces circonstances pouvaient facilement donner le change sur notre véritable qualité.

Les Yézidis du Ǵ. Sim'ân se prosternent au soleil levant, ce qui leur a valu parfois le nom de « Śamsiya » (3) ou adorateurs du soleil. Devant moi, un Qarabâś voulut même arguer de cette particularité pour affirmer l'analogie du culte chrétien avec la religion yézidie : les deux possédant, d'après lui, la même *qibla*. On connaît l'importance de la qibla dans les religions orientales (4). Tout comme leurs frères de Mésopotamie, les Yézidis syriens sont complètement illettrés et condamnés à le rester, leur religion restreignant strictement la connaissance de la lecture à une seule famille (5). Comme je développais les avantages de l'établissement d'écoles parmi eux, l'un d'eux me répondit : « Assurément ! mais à la condition qu'un des nôtres vienne du mont Singâr nous initier à la lecture ». Tous parlent la langue kurde. Par suite de leurs relations avec Alep et avec leurs voisins arabophones (6), un certain nombre d'entre eux comprennent également l'arabe. Beaucoup l'apprennent également pendant leur service

(1) Je dois à la générosité de M. André Marcopoli, consul de Portugal à Alep, d'en posséder un spécimen de 4 à 5 centimètres de haut. Mon exemplaire représente un oiseau d'un caractère assez indéterminé.

(2) Cf. Menant, *op. cit.*, p. 104.

(3) Cf. *Syrie sainte* du P. Besson S. J., p. 50 ; Barhebraeus, *Chronicon*, I, c. 220, n. ; Menant, *op. cit.*, p. 117 ; et les aveux du guide yézidi à Miss G. L. Bell, *op. cit.*, p. 293.

(4) Le calife 'Omar mourant remercie le ciel de ne pas avoir succombé sous les coups d'un homme يصلّي قِبْلَتَنا.

(5) Cf. *Machriq*, II, 548, 550.

(6) La langue arabe reprend à Qal'at Sim'ân et à Dairet 'Azzé : au Nord de cette ligne, le turc et le kurde sont seuls employés.

militaire. Le gouvernement leur a enlevé l'immunité, dont jouissent à cet égard leurs coreligionnaires du G. Singar. On les envoie de préférence au Yémen. Bien peu revoient le pays natal. Aussi nous assaillait-on partout de questions sur les péripéties de la guerre dans cette lointaine province.

*
* *

Les établissements des Sarawanlis et des Qarabâš sont généralement fixés parmi les ruines des localités anciennes. Là ils habitent sous des huttes, bâties en terre, défendues par des enclos bordés d'épines, ou vivent sous des tentes noires, composées d'un tissu grossier de poils de chèvres, et entourées d'une muraille faite en treillis de roseaux. Depuis quelques années pourtant, ils commencent à se construire de véritables maisons (1); les ruines leur fournissent à cet effet des matériaux de premier choix. Au dire de M. Chapot, «lorsque des gens de cette secte s'établissent en plaine, ils se construisent des maisons de terre en forme de pains de sucre »(2). Ainsi présentée, l'assertion nous paraît inexacte. Ce genre de construction étant très répandu dans la Syrie du Nord et du Centre, à partir de Homs, — et cela dans des régions où l'on ne compte plus un seul Yézidi.

Pendant la belle saison, une partie des Yézidis, mène une vie à peu près nomade, pour suivre leurs troupeaux ou se rapprocher des champs qu'ils cultivent. Durant la période des pluies et de l'hiver, dont les rigueurs se font sentir sur ce plateau dénudé et exposé aux brises glacées du Taurus, ils se retirent dans les maisons antiques, respectées par le temps, où ils s'installent, comme nous l'avons expliqué plus haut.

Les mœurs et les coutumes de ces tribus diffèrent de celles du gros de la nation établie dans le Kurdistan ou dans la Mésopotamie. Leurs idées religieuses seules les rattachent à ces frères lointains, dont ils se trouvent séparés depuis des siècles. Les Yézidis d'au delà de l'Euphrate jouissent d'une assez mauvaise réputation, et, s'il faut en croire certains

(1) Comme à Kimâr et Basoûfân. Voir plus haut.

(2) *Bull. de corr. hell.*, 1902, p. 184.

voyageurs, leurs congénères du Ǵ. Simʿân ne leur ressembleraient que trop. Tel n'est pas l'avis du P. de Fonclayer et des membres de la colonie européenne d'Alep, qui ont pu les fréquenter (1).

De l'ensemble de ces témoignages il ressort que leur caractère est supérieur à celui des autres peuplades, établies dans la Haute Syrie (2). Ils sont hospitaliers, obligeants et gais ; leurs manières franches et ouvertes et l'on peut presque toujours se fier à leur parole (3). Tous sont remarquablement vigoureux, hardis et actifs. Au dire des propriétaires d'Alep, ce sont les meilleurs travailleurs de la région ; il vivent entre eux en bonne intelligence. On leur accorde même une certaine droiture naturelle, que n'a pu leur enlever l'état d'oppression sous lequel ils ont gémi depuis tant de siècles. En revanche, cette triste situation les a rendus irritables et ombrageux à l'excès. On leur reproche encore un amour excessif du lucre ; il constituerait leur passion dominante.

*
* *

Il est assez curieux de constater que le siège principal de ce peuple se trouve dans le Ǵabal Singâr, Or, nous savons que cette montagne faisait partie des domaines de la grande tribu arabe chrétiennne des Banoû Taġlib, dont on perd subitement la trace à partir du XIV^e^ siècle (4).

---

(1) Nous ne parlons pas du jugement porté sur eux par leurs voisins musulmans, lequel ne peut évidemment pas être impartial.

(2) Et tout spécialement des Arabes syrieus, *ʿArab ad-diré* ou Arabes sédentaires, occupant sur les versants oriental et méridional du Ǵ. Simʿân les villages de Baġarṣimâ, Kafar Basîn, Kafar Dâʿil, Dairat ʿAzzé (*S.* écrit عزى , comme s'il pensait à la déesse arabe ʿOzza). Ḥowwâr, Qobṭân, (*S.* orthographie قبتان), Qalʿât Simʿân. Le P. de Fonclayer en trace un portrait peu flatté. On remarquera l'intéressant toponyme Baġarṣimâ. Je n'en connais l'existence et l'orthographe que par les notes de mon regretté confrère. La seconde partie conserve sans doute le nom de la déesse Σεμέα—Σειμία. Peut-être faut-il lire بُرْج صِيمَا , la composante *Borǵ* étant fréquente dans la région. Comp. nos listes et *S.* p. 368-69. Ces incertitudes font plus vivement sentir la nécessité d'un Corpus toponomastique syrien.

(3) Le P. Anastase (*Machriq*, 1899, 731) leur rend le même témoignage.

(4) Voir notre *Chantre des Omiades*, p. 3, 199, 205, etc.

Etant donné les nombreux emprunts chrétiens observés dans la religion des Yézidis (1), nous nous sommes souvent demandé si ces emprunts ne leur seraient pas venus des Taġlibites, lesquels auraient fusionné avec les sectaires mésopotamiens. Ce serait à peu près le même phénomène religieux, que nous pensons avoir observé jadis chez les Noṣairis de Syrie (2), le même compromis entre les croyances chrétiennes et d'anciens cultes locaux, — compromis facilité par la haine de l'islam officiel, dont Yézidis et Noṣairis sont animés et par le désir d'échapper à son influence.

Quoi qu'il faille penser de ce rapprochement, — nous n'en dissimulons pas le caractère conjectural, — nous croyons que l'habitat des Yézidis en Syrie s'est jadis étendu au Sud du Ǵ. Sim'ân. Le nom du village de Kafr Basîn (3), dans cette montagne actuellement habitée par des Arabes syriens, conserve un élément toponomastique cher aux Yézidis, quoique, selon toute vraisemblance, chronologiquement antérieur à leur arrivée en Syrie. Les cartes (4) signalent un autre Kafr Basîn au Nord de Ḫân Śaiḫoûn et au Nord-Est de l'ancienne Apamée. Il est difficile de ne pas reconnaître en *Basîn* le *ba* initial de beaucoup de toponymies syriennes (5), abrégé du terme sémitique *bait* : maison, temple. Basîn signifie donc le temple du dieu araméen Sîn, devenu chez les Yézidis le śaiḫ Sîn (6).

Dans la Syrie moyenne, nous avons trouvé au moins une trace certaine du passage des Yézidis. Ces sectaires, nous le savons, prennent eux-mêmes le qualificatif de « Dâsiniya » (7). Ce nom se retrouve précisément dans celui du village (8), situé à 4 h. Nord-Ouest de Ḥoms, (où nous avons trouvé le sarcophage de S[t] Thomas Salus, avec l'inscription bilingue dont

---

(1) Cf. *Machriq*, 1899, 36, etc.

(2) Voir dans *ROC*, 1901, notre étude: *Les Noṣairis furent-ils chrétiens*?

(3) *Kefr Bassin* de Blanckenhorn, *Kefer Bassîm* de R. Kiepert.

(4) R. Kiepert et Blanckenhorn.

(5) Très fréquent surtout dans la toponomastique libanaise.

(6) *ZDPV*, XXIII, p. 119 ; *Journal Asiat.*, 1882², p. 253. note 1. Pour le culte de Nébo (cf. Kafr Nabô) dans le Nord de la Syrie, cf. *Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 964.

(7) Voir dans *ZDMG*, LI, p. 593 un exposé dogmatique syro-arabe d'origine yézidie.

(8) Actuellement habité par des musulmans et des Noṣairis.

la partie syriaque a été interprétée (1) par mon confrère, le P. Ronzevalle), *Krâd ad-Dâsiniya*. Comme dans cette dernière toponymie *Krâd* représente l'abréviation courante de Akrâd = Kurdes, cela revient donc à dire : le village des Kurdes Dâsiniya ou Kurdes Yézidis. Or, ces derniers, pour avoir adopté la langue et souvent les mœurs kurdes sont fréquemment, en Syrie et en Mésopotamie, confondus avec les Kurdes. Il est donc permis de voir dans Krâd ad-Dâsiniya le nom d'une ancienne colonie yézidie.

Le jour où nous possèderons un *corpus topographique* de la Syrie septentrionale et centrale, l'examen des dénominations topographiques nous révèlera sans doute d'autres traces du passage des Yézidis en ces régions.

Les traditions nationales de ce peuple nous invitent d'ailleurs à conclure que la Syrie eut jadis pour eux une importance autrement considérable que de nos jours. Ces traditions affirment que leur religion s'est répandue dans tout ce pays. C'est là que sont nés ou ont vécu des personnages dont le souvenir leur est particulièrement cher : le calife Yazîd, fils de Mo'âwia (2), et surtout le śaiḫ 'Adî, une des incarnations de la divinité yézidie, et dont le mausolée est pour eux ce que la Ka'ba est pour les musulmans (3).

D'après Ibn Ḫallikân (4), 'Adî ibn Mosâfir al-Hakkârî (الهكّارى) naquit à « Bait Qâr بيت قار (5) du district de Ba'lbak » (6). Parmi les auteurs géo-

---

(1) *L'inscription syriaque de Krâd ad-Dâsiniya dans l'Emésène*, *ROC*, 1902, p. 386. Voir aussi nos *Notes épigraphiques et topographiques sur l'Emésène* (p. 55 du tirage à part) publiées dans le *Musée belge*, 1902. Ce nom de Dâsiniya doit être probablement rattaché à « Dâsen », district mésopotamien sur le Zâb supérieur. Comparez aussi « Dasen, urbs Assyriorum nobilis » de l'*Onomasticon* de S[t] Jérôme. Voir *Machriq*, 1899, 36.

(2) L'homophonie seule lui a valu cet honneur.

(3) *Journal Asiat.*, 1880[1], p. 81 ; 1882[2], p. 261-262.

(4) Ed. d'Egypte : notice du śaiḫ 'Adî, I, 397-98.

(5) Ou *Bait Fâr*, graphie souvent préférée par les orientalistes européens.

(6) بيت قار من اعمال بعلبك et non « près de Ba'lbak », comme on traduit fréquemment. Ce détail d'interprétation a son importance pour retrouver le site de Bait Qâr-Fâr. Ba'lbak fut longtemps capitale de toute la Bqâ', même de la partie méridionale ou بقاع عزيز. Cf. Maqdisi, 154.

graphiques, consultés par nous, aucun ne fait mention de *Bait Qâr* ou de *Bait Fâr* dans la région de Baʿlbak. Interrogé par nous, M. Michel Aloûf, né à Baʿlbak et auteur d'une histoire de cette ville, a bien voulu nous adresser la communication suivante (1). Nous ne pouvons mieux faire que de la reproduire :

عن سؤالكم عن وجود بقعة في بلاد بعلبك او البقـاع باسم « بيت فار » « او بيت قار »
اجيب : انه لا يوجد في بلاد بعلبك محلّ بهذا الاسم اما في البقاع العزيز فربّما انه القرية المعروفة
اليوم باسم خربة قنافار هي الضالة التي تنشدونها وهذه القرية في جنوبي البقاع بجوار سغبين وارجح
بانها مطلوبكم لانها كانت تدعى قديمًا « بيت قنافار » فلما تداعت الى الخراب وهجرها اهلها دعيت
« خربة قنافار » والذي يؤكد لحضرتكم بانها كانت تدعى « بيت قنافار » انها محرّرة هكذا في
سجلاّت وقف جامع الورد بالشام لان حصةً منها اوقفها على هذا الجامع الملك الاشرف برسباي

La carte française du Liban n'enregistre pas Baît Qâr-Fâr. Mais, à la suite de Saḡbîn, on lit dans les listes toponymiques du palestinologue américain Robinson : « خربة قنا بيت فار . Ruins of the aqueduc of Beit Fâr » (2). A notre avis, بيت قنا فار , forme remontant pour le moins au XV^e^ siècle, ou قنا بيت فار , comme écrit Robinson, représente le lieu de naissance du šaiḫ ʿAdî.

Encore jeune, ce saint personnage fit de longs voyages pour rendre visite aux principaux ṣoûfis de son temps. Plus tard, il se retira dans les montagnes à l'ouest de Mossoul, au milieu des ruines d'un couvent chrétien, où il établit sa *Zâwia*; il y mourut en 1163, après avoir fondé l'ordre religieux des ʿAdawiya (3).

Dans ces souvenirs, intéressant à un si haut degré l'histoire des adorateurs du diable, il semble permis de trouver une confirmation au moins indirecte à l'hypothèse, indiquée plus haut, à savoir : l'importance plus grande de l'élément yézidi dans l'ancienne ethnographie syrienne.

---

(1) En date du 6 Avril 1907 ; qu'il veuille bien recevoir ici nos meilleurs remerciements.

(2) *Palestine*, III, 2^e^ append., p. 141.

(3) Ibn Ḫallikân, *loc. cit.*; Cl. Huart, *Littérature arabe*, p. 271. Dans la notice d'Ibn Ḫallikân, rien ne permet de conclure à l'hétérodoxie du šaiḫ ʿAdî.

APPENDICE

Nous avons copié deux textes grecs à Kîmâr. Mais il doit s'en trouver d'autres dans une grotte, aperçue immédiatement avant notre départ par mon compagnon, le Bollandiste P. Peeters S. J. C'est également l'avis de M. Toselli d'Antioche, très au courant de cette région.

L'intérêt de la première épigraphe réside dans la date et dans la formule monophysite. Le texte se trouve sur un linteau brisé, près de la maison du šaiḫ : quatre lignes, complètes à part quelques lettres, faciles a suppléer. Nous transcrivons en caractères ordinaires :

Ἅγιος ὁ Θ(εό)ς, ἅγιος ἴσχυρος, ἅγ[ι]ος
ἀθάνατος ὁ σταυροθεὶς δι' ἡμᾶς,
ἐλέησον ἡμᾶς. ἐγένετο τὸ ἔργο[ν]
τοῦτο ἐν Μαΐῳ ἰνδ(ικτιῶνος) γ' (τ)οῦ ΑΚΧ ἔτου[ς].

Cela nous donne comme date le mois de Mai, an 621. *A priori* il faut écarter l'ère des Séleucides : elle nous mènerait à la première décade du IV^e siècle de notre ère. Or, la plus ancienne église datée de Syrie, celle de Fafertîn appartient à l'an 376 de J.-C. (1). Dans les première années du IV^e siècle, on ignorait les querelles et les formules monophysites, lesquelles nous fournissent un *terminus a quo* pour la date de notre inscription. L'an 621 devrait donc se rapporter à l'ère chrétienne, soit un an avant le commencement de l'hégire (622). En Syrie, pour le VII^e siècle, on connaît seulement quatre monuments datés : la dernière, l'église de Bâbiskâ (Syrie du Nord), serait de l'an 609-10 (2). L'église de Kîmâr aurait donc été bâtie pendant l'occupation persane, — conclusion faite pour surprendre !

Dans la même ruine gisait un autre linteau entier. Il contenait quatre lignes d'un texte fort peu lisible : débutant par Ἅγιος ὁ θεός, il contenait également la formule monophysite, de l'épigraphe précédente. Il aurait valu la peine de s'assurer si l'inscription était datée : je regrette mainte-

(1) Cf. G. L. Bell, *op. sup. cit.*, p. 282, note.
(2) Cf. H. C. Butler, *op. sup. cit.*, p. 216-217, 426.

nant de l'avoir négligé. Nous y aurions peut-être trouvé la solution du problème chronologique, indiqué plus haut.

Au sujet de la précédente inscription, mon collègue, le P. Jalabert me présente l'observation suivante :

« Il faut s'en tenir ici à l'avis de Waddington (cf. n[os] 1997, 2412 *m*, 2413 *a*, 2463). La note du P. Vincent (*Rev. Biblique*, 1902, p. 428, n. 1) ne prouve rien contre les faits positifs de l'épigraphie. D'autre part, Mai 621 J.-C. est de la 9[e] indiction (Sept. 620 - Sept. 621). Il semblerait que la date soit à calculer d'après *l'ère d'Antioche* (automne 49 av. J.-C.), laquelle est employée dans les autres textes de la même région (cf. v. g. *Dict. archéol. chrét.*, s. v. *Antioche*, col. 2403 et suiv.) ; mais la concordance de l'indiction laisse à désirer.

Mai 621 = (d'après l'ère d'Antioche) 572 J.-C. Or l'indiction, qui va du 1[er] Sept. 571 au 1[er] Sept. 572 est la 5[e]. L'ère d'Actium (31 av. J.-C.), celle de Séleucie (109 av. J.-C.) ne donnent rien de satisfaisant. Par ailleurs, la lecture de la date et de l'indiction semblent certaines ».

Mon carnet, du moins, ne laisse pas de doute à cet égard. Un nouvel examen de l'original pourrait seul décider ; je le recommande aux futurs explorateurs. Pour ma part, réflexion faite, je doute beaucoup de l'attribution de mon texte à l'ère chrétienne, tout en me déclarant impuissant à proposer une autre explication.

MARONITES, ΜΑΣΩΝΙΤΑΙ ET MAZOUN DU 'OMAN.

Ces notes ont été recueillies à l'occasion d'un article, publié par M. Nau (*ROC*, 1904, p. 268-276) sous le titre de *Maronites, Mazonites et Maranites*. Elles achèveront, croyons-nous, la démonstration que les Maronites n'ont rien de commun, à part leur qualité de chrétiens, avec les Mazoûn du 'Omân. Nous nous bornerons à relever dans la littérature arabe les principales allusions à ces derniers. Peu nombreuses, elle n'ont pas toujours été bien comprises, même par les Arabes : à ce titre, il n'était pas inutile de les soumettre à une révision.

Si un léger déplacement des points diacritiques a pu faire naître la confusion dans les documents syriaques, nous n'avons rien de pareil à redouter avec les textes arabes. Il n'en faut pas faire honneur à la paléographie, non moins défectueuse en arabe qu'en syriaque. Mais, à défaut d'autres arguments, la lecture *Mazoûn* —jamais *Maroûn*— se trouve suffisamment garantie par les spéculations étymologiques des grammairiens et des lexicographes sur la racine *mazana* (1). Quelle qu'en puisse être la valeur philologique, elles excluent du moins les rapports avec les Maronites de Syrie.

Commençons par l'article de Yâqoût. Comme M. Nau (*loc. cit.*) l'a déjà versé au dossier, nous nous contenterons de reprendre la traduction, pour en serrer le sens de plus près. Nous sautons les deux premières lignes, sans intérêt pour notre sujet :

« Mazoûn est un des noms du 'Omân. Voilà pourquoi Komait a dit : « Quant aux Azd, les Azd d'Aboû Sa'îd, il me répugne de les nommer Mazoûn ». Or, Aboû Sa'îd désigne ici Al-Mohallab ibn Abi Ṣofra. Le poète veut dire : Il me répugne de les rattacher à Mazoûn, lequel est le pays

(1) Cf. Yâqoût ; les lexiques arabes : *Tâg al-Aroûs*, *Lisân al-'Arab*, auxquels nous renvoyons plus loin.

de 'Omân. Selon lui, ils seraient en réalité des Modarites (1). D'après Aboû 'Obaida, par les Mazoûn Komait a voulu désigner les marins. Ardasîr, fils de Bâbik, avait établi les Azd, comme marins, à Ṡiḥr du 'Omân, 600 ans avant l'islam. Ǵarîr a dit également : « Tu as éteint (2) les lumières de Mazoûn, alors que les habitants voulaient rallumer le feu de la rébellion ! » (3).

Il ne faut pas avoir longtemps pratiqué les recueils géographiques arabes, pour s'apercevoir que Yâqoût a compilé cette notice, sans posséder une idée bien nette au sujet des Mazoûn. Il en a trouvé la mention dans deux poètes de la période des Marwânides ; il y a joint une remarque du grammairien Aboû 'Obaida. Encore rien ne prouve qu'il ne se soit pas procuré de seconde main ces citations qu'on rencontre invariablement, toujours les mêmes, chez les lexicographes arabes. On a le droit d'admirer dans le معجم البلدان l'ampleur du plan. Mais ce sentiment ne doit pas nous fermer les yeux sur la précipitation dont cette vaste compilation porte la trace. Comme les auteurs de dictionnaires, Yâqoût a fréquemment cédé à la tentation de grossir son recueil, sans prendre la peine de contrôler la valeur de ses emprunts. Ce vague, cette incertitude nous les retrouverons chez les écrivains antérieurs à Yâqoût. Au lieu de faire un procès à l'infatigable auteur du *Mo'ǵam,* il nous paraît plus équitable d'en rejeter la responsabilité sur la rareté des allusions, dans la littérature, au passé des Mazoûn. Pour s'en faire une idée, rappelons que ce nom propre (4) ne figure pas à l'*index*, de l'Aǵâni. C'est un oubli ; car il en est fait mention au moins une fois dans ce recueil.

On a rapproché des Mazoûn les Μασονῖται de Ptolémée. Dans ce cas, le géographe grec les aurait encadrés assez arbitrairement entre les Χατρα-

---

(1) Nous reviendrons plus bas sur cette assertion ethnographique, d'ailleurs inexacte.

(2) Lisez أطفأتَ, au lieu de أطفأتْ , — faute d'impression dans *ROC.*

(3) Il s'agit de la révolte des Mohallabides. Comp. le jugement de Ṡa'bî au sujet des Râfiḍites : كلّما أوقدوا نارًا للحرب أطفأها الله. *'Iqd*, I, 268

(4) Comme il se présente d'ordinaire sous la forme du *nisbat*, les tables de nos meilleures éditions négligent de l'enregistrer.

μονῖται, les habitants du Ḥaḍramaut, et les Homérites. Cette localisation nous éloigne sensiblement du ʿOmân, où, nous le verrons, doit être fixé l'habitat des Mazoûn. Y a-t-il lieu de supposer chez Ptolémée une confusion entre les Mazoûn et les Mâzin,—ces derniers, ancêtres des Ġassânides et occupant précisément le coin de l'Arabie, où Ptolémée place les Μασονῖται? On serait tenté de le croire, quand on compare Συκομάζων, ancien évêché au S.-E. de Gaza, avec le nom actuel Soûq Mâzin سوق مازن (1), où Μάζων correspond évidemment à Mâzin. Si, au lieu du toponyme d'une *ḫirbet* obscure, perdue dans l'*hinterland* désertique de Gaza, nous avions affaire à un document d'origine savante, nous admettrions volontiers une *correctio tacita* dans l'équivalent arabe de Συκομάζων. Elle aurait produit, au lieu de سوق مزون, *Soûq Mâzin*, rappelant les *Banoû Mâzin*, très connus dans la littérature arabe. Les Azd se rattachaient eux-mêmes aux Banoû Mâzin (2).

Ces points d'interrogation ne peuvent mettre en doute l'antiquité du nom de Mazoûn, certainement antérieur à l'islam. Yâqoût lui-même en a gardé le souvenir , et cette conclusion se dégage de tous les textes arabes, où ce terme est mentionné. Les avis se partagent, quand nos auteurs essaient de préciser le sens de ce vocable archaïque. Ils préfèrent mal dire que de ne rien dire, oublieux du dicton : ان لا أدري من العلم , —c'est faire preuve de savoir que d'avouer son ignorance (3).

---

(1) Dr A. Musil dans *Machriq*, I, 216 ; Jacoby, *Das geographische Mosaik von Madaba*, p. 53 ; *RAO*, V, p. 120. M. Cl.-Ganneau se demande si le nom de Mâzin ne rappellerait pas le passage des ancêtres des Ġassânides. Pourquoi Συκομάζων ne représenterait-il pas une ancienne station ou marché = سوق des *Mazoûn* ou des commerçants du ʿOmân ? Nous ne pouvons dire où s'arrêtait en Arabie la sphère d'attraction du grand port de Gaza. Grâce à Συκομάζων, nous savons que la graphie Μάζων=Mazoûn est plus ancienne ou plus anciennement attestée que مازن . Sur les relations directes des riverains du Golfe persique avec la côté syrienne, voir Sprenger, *Alte Geographie Arabiens*, p. 113-114 ; sur celles de Gaza avec l'Arabie, cf. R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'islam*, p. 79 ; Aloïs Musil, *Kuseir ʿAmra*, p. 172, n. 34.

(2) Sprenger (*Die alte Geographie Arabiens*, p. 125, 309) admet l'identité des Μασονῖται et des Mâzin.

(3) Cf. ʿ*Iqd*, I, 201 en bas.

C'est un des noms du pays de 'Omân, nous a déjà dit Yâqoût (*loc. cit.*). Avant lui, Bakrî (1) et le scoliaste des *Naqâ'id Ǵarîr* (2) l'appellent مدينة عُمان , la ville (principale) du 'Omân ; ce serait encore, à les en croire, le nom persan du 'Omân, — explication également mentionnée par Mobarrad (3) et par Ǵauharî (4). Bakrî ajoute une troisième explication : Mazoûn « serait une ville du 'Omân, habitée par les Juifs » (5). Au dire de Mas'oûdî, ce serait le nom donné par les Persans à Ṣoḥâr, le port principal (6) du 'Omân (7).

Parmi toutes ces définitions, aucune n'essaie de présenter Mazoûn comme un nom de tribu. Au premier siècle de l'islam, une tribu de ce nom n'existait pas ; nulle part le *nisbat* de *Mazoûnî* n'est accolé au nom d'un personnage historique (8). L'incertitude au sujet de sa signification suffirait pour nous instruire à cet égard. Au moment où la satire s'empara de leur nom, les Mazoûn avaient cessé de contituer un clan ou un peuple distincts. Inutile de chercher leur nom dans le *Kitâb al-Istiqâq* d'Ibn Doraid ou dans les *Genealogische Tabellen* de Wüstenfeld. Mazoûn représente vraisemblablement l'ancienne dénomination persane du pays ou d'une des villes principales du 'Omân. Hamdânî présente également Mazoûn comme un nom régional; il l'encadre entre Śiḥr, al-Qaṭîf et al-Aḥsâ (9), précieuse indication topographique, digne de l'auteur si bien informé du *Ǵazîrat al-'Arab*. Elle remplace avantageusement les indications vagues des précédents écrivains et concorde avec les documents

---

(1) *Dicton. géogr.*, 529.

(2) *The Nakâ'id of Jarîr and al-Farazdak*, éd. A. Bevan, 115, 15.

(3) *Kâmil*, éd. d'Egypte, 142, l. 6, 9.

(4) Dans *Lisân al-'Arab*, XVII, 294; *item* le *Kaśf al-ġomma*, cité par le Prof. E. Sachau dans *Mitt. d. Semin. f. orient. Sprachen*, I, p. 17. Ce dernier témoignage est intéressant, comme émanant d'un auteur, originaire du 'Omân.

(5) Ou comme dit *Lisân* : « par les Juifs et par les marins, à l'exclusion de tout autre ».

(6) Sur son importance, cf. *ZDMG*, 1895, p. 486.

(7) *Prairies*, I, 331. La traduction française transcrit ici *Mezoen*. Cf. *ZDMG*, 1895, p. 486.

(8) Excepté dans la poésie satirique ; voir plus bas.

(9) *Ǵazîrat*, 215, 6.

syriaques, lesquels placent les ܡܙܘܢܝܐ *Mazoûnoié* à côté des ܩܛܪܝܐ *Qêtroié* ou habitants du Qaṭar (1). Ainsi fait la *Chronique d'Edesse.* Après le Qaṭar, elle mentionne «la région de Mazoûn, également située sur le bord de la mer et s'étendant sur une longueur de plus de 100 parasanges» (2). En définitive, *Al-Mazoûn* et *Mazoûnî* équivaudraient donc à *habitant du 'Omân* (3). Mais ces noms propres ont depuis longtemps disparu de la nomenclature géographique arabe. En s'en emparant, la satire les a sauvés de l'oubli et s'est efforcée d'en faire une injure. La même défaveur s'est attachée aux noms de Tamoûd, des Nabatéens et de tant d'autres rappelant un passé glorieux. S'ils sont allés enrichir le riche vocabulaire des invectives arabes, ce phénomène trouve son explication dans l'impérialisme, né de la brillante période des conquêtes ou فتوح.

Cette épithète de *Mazoûnî* a dû sa vogue d'un jour à la réaction passionnée, provoquée par la prodigieuse fortune des Mohallabides. La mention la plus ancienne, à notre avis, se rencontre dans un vers (4) de 'Arham ibn 'Abdallah ibn Qais (5), du clan tamîmite des Bal'adawiya (6). Il fut prononcé dans les troubles de Baṣra (7), immédiatement après la fuite de 'Obaidallah ibn Ziâd. Mazoûn y apparaît déjà comme un terme de mépris à l'adresse des Azd (8). Un autre poète tamîmite qualifie de عبد مزوني le saiyd des Azd de Baṣra (9). Dans ses accès de mauvaise humeur, Ḥaǵǵâǵ s'en servait, quand il voulait se rendre désagréable pour le grand général, chef

(1) Cf. *ROC,* 1904, p. 269-70.

(2) *Chronica minora,* I (collect. Chabot), trad. Guidi, p. 32.

(3) Cf. J. Hell, dans *ZDMG,* 1905, p. 603.

(4) Cf. *Naqâ'iḍ Ǵarîr,* 115, 13.

(5) Cf. Tab., II, 456: le vers n'y est pas cité.

(6) Ou Banoû 'Adawiya, comme dit Ṭab., *loc. cit.* Sur ce clan, cf. Wüstenfeld, *Genealog. Tabel.* K.

(7) Comp. l'intéressant récit du scoliaste des *Naqâ'iḍ Ǵarîr,* 112, etc.

(8) Le scoliaste des *Naqâ'iḍ,* généralement bien informé, ne s'en est pas aperçu et se contente de la glose المزون مدينة عمان.

(9) *Naqâ'iḍ Ǵarîr,* 117, 6.

de cette famille (1). Ainsi fera le célèbre Qotaiba, quand il apprendra la nomination du mohallabide Yazîd (2). Les Arabes du Ḫorâsân, mécontents de l'invasion des Azd à la suite de Mohallab, ne les traitaient pas autrement (3). Lorsque Komait répugne à leur donner la qualification de Mazoûn, il ne prétend pas en faire des Moḍarites, comme Aboû 'Obaida paraît le croire. Un Arabe du temps des Marwânides ne pouvait commettre une pareille méprise, surtout Komait, le chantre attitré des Moḍarites. La méchanceté du trait réside ailleurs. A l'en croire,— était-il sincère ou non? — Mazoûnî, comme le *racca* de l'Evangile, constituerait une si énorme injure qu'il ne se croit pas le droit de l'adresser aux Azd (4). Comme *Nabaṭî*, fréquemment associé à *Mazoûnî* (5), ce dernier terme, nous le verrons plus loin, était devenu synonyme de «chrétien» et de «tributaire» (6). La réserve de Komait pouvait également provenir d'un autre sentiment : peut-être redoutait-il de s'attirer la vengeance de la puissante tribu, de ceux surtout tenant de près à Mohallab, les Azd d'Aboû Sa'îd, comme il les appelle. Pour ces motifs, il lui répugnait de les traiter de « Mazoûn », en d'autres termes, de « barbares du 'Omân », علوج عمان المزون, comme s'exprime un ḥadîṯ d'Al-Kalbî (7).

Ses confrères, n'éprouvaient pas ces scrupules, et l'on verra les poètes

(1) *Kâmil* (éd. Wright), 214, 4. Dans Balâḏori (éd. Ahlw.), 336, 7 a. d. l., au lieu de المزوي, il faut lire المَزُونِيّ.

(2) Ṭab., II, 1312, 15.

(3) Cf. Ṭab., II, 489, 15.

(4) D'après *Lisân* (*loc. cit.*), Komait aurait dit : « Les Azd du 'Omân détestent d'être qualifiés de Mazoûn ; et j'éprouve le même sentiment ». C'est une paraphrase postérieure du vers de Komait.

(5) Chez Farazdaq p. ex.

(6) Même sens dans les papyrus arabes, où il désigne les indigènes coptes non-musulmans. Cf. C. Becker, *Zeit. f. Assyriol.*, XX, p. 73-74, 85. Le célèbre maulâ ḫorâsânien, Ḥaiyân, est également qualifié de Nabaṭî. Cf. Ṭab., II, 1329 et *passim*.

(7) Ibn al-Faqîh, 35 d. l. Comp. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 19, 4, où le christianisme est qualifié de عبادة الاعلاج. Rappelons pourtant que علوج, اعلاج signifie proprement *barbares*, étrangers à à la race arabe. A la sommation de payer tribut, le ġassânide Aiham ibn Ǵabala (il était chrétien) répond : انّما يؤدّي الجزية العلوج وانا رجل من العَرَب. Ya'qoûbi, II, 161.

des Tamîmites, ennemis jurés des Azd (1), se distinguer dans cette lutte d'injures. La chute des Mohallabides lui donnera un caractère particulier d'acuité. Nommons Farazdaq, Ǵarîr, Ba'îṯ (2), sans parler d'autres moins qualifiés. D'après la méthode arabe, ils étendront leurs attaques jusqu'aux femmes du clan azdite المَزُونيّات (3). Les Azd possèderont tous les vices qu'on peut reprocher aux Mazoûn (4). Farazdaq interviendra dans cette lutte, avec la passion caractérisant ce virtuose de l'injure arabe (5). Le Dr J. Hell a eu le courage de faire passer en allemand (6) ces invectives, fréquemment intraduisibles. (7) Elles confirment la réputation de grossièreté des Tamîmites, attestée par le Qoran (8). *Mazoûnites, Nabatéens, barbares, incirconcis, marins* : voilà la trame peu variée sur laquelle Farazdaq brodera ses dégoûtantes invectives (9). S'y arrêter serait peine perdue, si cet acharnement ne contribuait à éclairer la situation religieuse dans l'Orient de la Péninsule.

Quand parut Mahomet, pour nous servir de l'expression du Professeur E. Sachau (10), le paganisme du Ḥigâz formait en Arabie « comme une enclave, un ilôt » polythéistes. Même à l'intérieur de la Péninsule, la propagande islamite se heurta à la résistance du christianisme. Nous aurons à revenir plus tard sur la situation des Naǵrânites et sur l'exécution des lois draconiennes, édictées contre eux par le peu scrupuleux calife, 'Omar I.

---

(1) Un poète de Tamîm pleura pourtant Mohallab; Ṭab., II, 1084. L'hostilité entre Tamîm et Azd était proverbiale. Cf. '*Iqd*, I, 188, 12.

(2) Ba'iṯ al-Yaškorî (cf. *Lisân al-'Arab*, loc. cit. et *Tâǵ al-'Aroûs*, IX, 344-45), distinct du Ba'îṯ, adversaire de Ǵarîr.

(3) *Aǵ.*, XII, 77, 19. Satires contre Ḥaira. *ZDMG*, 1905, p. 607, etc.

(4) وفيك لِمَن عاب المزون عيوب. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 114, 7, où l'éditeur égyptien ajoute cette glose inepte à *Mazoûn* : هو الماضي لوجهه الذاهب, *Bayân*, I, 186, 18.

(5) Les *Naqâ'iḍ Ǵarîr* (édit. Bevan) nous ont donné de nouveaux spécimens de cette virtuosité immonde.

(6) Cf. remarque de S. Fraenkel, *ZDMG*, 1905, p. 833.

(7) *Al-Farazdaq's Lieder auf die Mahallabiden* : *ZDMG*, 1905, p. 589-621.

(8) *Qoran*, XLIX, 4. Comp. '*Iqd*, I, 299 : وفي قراءة ابن مسعود بنو تميم اكثرهم لا يعقلون.

(9) Cf. *ZDMG*, 1905, p. 598-99; 604-05; *Divan* de Farazdaq (éd. Boucher) 238, 3.

(10) *Der erste Chalife Abu Bekr*, p. 2.

Jusqu'à la fin du premier siècle de l'hégire, profitant de sa position isolée, de son éloignement du Ḥigâz, où son nom était devenu synonyme de *colonnes d'Hercule* (1), le ʿOmân parvint à sauvegarder son indépendance (2) et se tint à l'écart du grand mouvement arabe, pour demeurer fidèle à ses mœurs et à son ancienne religion. Enrichis par le commerce et la navigation, ses habitants n'éprouvaient pas, comme les faméliques Bédouins de l'Arabie propre, le besoin de piller l'Asie antérieure au nom de l'islam. La révolte de Ḫirrît, racontée plus haut (3), est instructive à cet égard. Elle nous permet de constater les progrès, réalisés par le christianisme sur la côte occidentale du Golfe persique (4), l'attachement des populations à leur ancien culte, et cela dans des districts, soumis à l'influence des centres islamisés de l'Iraq, du Yamâma et du Baḥrain où, s'il faut en croire Ḏoû'r-Romma (5), le clan tamîmite des Banoû Amroû'l-qais professait encore la religion chrétienne (6). Ibn Saʿd (7) a même gardé le souvenir d'un évêque de Tamîm. Dans le ʿOmân, l'Evangile se défendit avec encore plus d'énergie : on voit dans les poésies contemporaines combien cette résistance irritait l'islam triomphant et la عَصَبِيّة des Bédouins, humiliés du peu d'empressement, manifesté par les ʿOmânites à entrer dans la grande famille arabe.

« Ce n'est pas dans le ʿOmân, chantait Farazdaq, qu'il faut aller cher-

(1) Pour exprimer une grande distance on disait : « Depuis ʿAdan (Aden) jusqu'au ʿOmân ». *Osd*, I, 250, 1 ; et au sujet des Banoû Foqaim :

لو يسمعون بأكلةٍ او شربةٍ   بعُمان أصبحَ جمعُهم بعمانِ

Cf. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 142, 12.

(2) Cf. Périer, *Vie d'Al-Ḥadjdjadj ibn Yoûsof*, p. 244-245 ; Vollers, dans *ZDMG*, XLIX, p. 485, etc. Sur la prétendue islamisation du ʿOmân, du vivant de Mahomet, cf. Caetani, *Annali dell' islam*, II, p. 206-210, où la mise au point ne laisse rien à désirer.

(3) Cf. *MFO*, II, p. 25-27 ; *Osd*, II, 118 ; Wellhausen, *Skizzen*, IV, 102, n. 5.

(4) Les documents syriaques sont naturellement plus explicites. Cf. le travail de M. Nau, *ROC*, loc. cit. ; Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse*, p. 122 ; 173, n. 3.

(5) Cité dans *Chantre*, p. 22, n. 1, où nous avons à tort appliqué le vers au grand poète préislamique Amroû'lqais.

(6) Cf. Yaʿqoûbî, I, 298.

(7) *Ṭabaq.*, I[1], 112, 2.

cher la religion. « لا في عمان يطلب الدين » (1). Le poète avait raison, à condition toutefois de limiter son assertion à la profession de l'islam. Nous pouvons également accepter son témoignage, quand il reproche aux ancêtres de Mohallab de n'avoir pas adoré l'idole Yaġoût, ni participé aux pratiques de l'ancien paganisme arabe (2). Mais là où on découvre clairement la tendance, c'est quand il accuse les Azd de Baṣra d'adorer le feu (3). Parmi les anciennes religions, le magisme était la plus décriée aux yeux des Arabes et passait pour autoriser la plus révoltante promiscuité. Cela suffisait à Farazdaq pour lancer cette accusation à la tête de ses adversaires. Elle paraissait vérifiée jusqu'à un certain point par l'influence perse dans le pays de 'Omân, et encore par les noms iraniens des ancêtres (4) et du père de Mohallab. De son côté, Ba'îṯ al-Yaśkorî adresse à ce dernier le vers suivant, difficile à traduire littéralement :

تبدّلت المنابرُ من قُرَيش   مَزُونيًّا بِفَقْحَتِهِ الصَّليبُ

« Dans les *minbar* Qoraiś a cédé la place à un Mazoûnite (5), portant la croix au bas du dos » (6).

Qui des deux a raison, Farazdaq ou Ba'îṯ ? Les deux sont d'accord pour affirmer que la famille de Mohallab ne fut pas musulmane. Faut-il attribuer au hasard que, parmi les poètes de Taġlib, le seul qui ait attaqué

(1) *ZDMG*, 1905, p. 614, 1er vers.

(2) Farazdaq, *Divan*. 85 ; Hell, *op. cit.*, p. 595-600.

(3) *Ibid.*

(4) Cf. Hell, *op. cit.*, p. 591, n. 3.

(5) Comp. le vers d'Aboû Wâ'ila ibn Ḫalîfa contre 'Abdalmalik, le fils de Mohallab :

لقد صَبَرَتْ لِلذلّ اعوادُ المنابر   تقوم عليها في يَدَيْكَ القضيبُ

« Les minbar supportent l'humiliation de ta présence, quand tu te dresses sur leurs planches, tenant ton bâton en main ». Ǧâḥiẓ, *Bayân*, I, 114, 4.

(6) *Lisân al-'Arab*, XVII, 294. Ba'îṯ est Yaśkorite, donc Bakrite. Pourtant les Bakr de Baṣra étaient alliés des Azd et ennemis héréditaires de Tamîm. (Sur cette inimitié, cf. Qotaiba, *'Oyoûn*, 224-225 ; *'Iqd*, I, 230). L'immense majorité des poètes, adversaires des Mohallabides, appartiennent à Tamîm. Au lieu d'Aboû Wâ'ila ibn Ḫalîfa (un inconnu pour moi), je me demande s'il ne faudrait pas lire Wâfid ibn Ḫalîfa, un Minqarite (Tamîm) et adversaire des Azd. Cf. Ṭab., II, 456, 8, etc.

Mohallab soit le musulman Qoṭâmî (1) ? Son contribule, le chrétien Aḫṭal, si intimement mêlé aux affaires politiques de son temps, ne fait jamais mention du fils d'Aboû Ṣofra (2).

La question de savoir s'il fut mage ou chrétien laissait indifférents les adversaires du grand général. Ils préféraient profiter de la confusion et de la défaveur, attachées à ce terme de *Mazoûn*. Il incarnait l'esprit d'indépendance du 'Omân avec ses populations, ou chrétiennes ou hostiles au joug de l'islam (3), indifférentes au rêve d'une plus grande Arabie. En s'alliant aux Rabî'a, les Azd 'omâniens avaient annulé l'hégémonie de Tamîm dans l'Iraq et au Ḫorâsân (4). Au nord comme au sud, les Tamîmites rageaient de voir se dresser devant eux cette opposition, conduite par l'entreprenante famille des Mohallabides. Cela suffisait au but, poursuivi par ces satiriques, peu scrupuleux sur la nature des armes, employées contre leurs adversaires (5). Mais nous ne pouvons leur demander de désigner, parmi les sectes chrétiennes, la confession particulière, à laquelle appartenaient les Mazoûn. La littérature syriaque supplée suffisamment à ce silence (6).

Des notes précédentes une double conclusion se dégage : la première favorable au christianisme des 'Omânites et des contribules du grand Mohallab ; la seconde écarte toute relation entre les Mazoûn et les Maronites et, ajouterions-nous volontiers, les Μασονῖται de Ptolémée. Dans les Mazoûn des Arabes, il faut reconnaître les *Mazoûnoîé* des écrivains syria-

(1) Divan (éd. Barth), VII, 1, 4. Dans cette belle édition l'absence de tables est à regretter.

(2) Ni de ses fils. Sur ses rapports avec les Mohallabides, cf. notre *Chantre des Omiades*, p. 78-80.

(3) Sur l'expansion du christianisme dans le 'Omân, voir Caetani, *Annali*, II, p. 456-57.

(4) Cf. Wellhausen, *Reich*. p. 130, 131, 266.

(5) On en trouvera un spécimen dans Qotaiba, *Ma'ârif*, 137 : les ancêtres de Mohallab seraient d'anciens esclaves. La légende qaisite poursuit ici double but : humilier les Mohallabides et faire croire à l'ancienne islamisation du 'Omân.

(6) Voir p. ex. *Lettres du patriarche nestorien Iso'yab*, éd. R. Duval (collect. Chabot), p. 179, 182, 187, 192-93.

ques. Apostats à partir du IX[e] siècle, ils se perdent dans la masse musulmane. Depuis lors, il n'en est plus question. Sans le bruit, fait autour des Mohallabides, leur nom aurait disparu de la littérature arabe, où lexicographes et géographes éprouvent de la peine à le reconnaître (1).

---

(1) Interrogé par moi, M. Ant. Goguyer, excellent arabisant, depuis de longues années fixé dans le ʿOmân, qu'il a fréquemment sillonné et où il possède des relations étendues, m'a assuré que le nom مزون y était inconnu actuellement.

LES ARCHEVEQUES DU SINAI

Par le P. Louis Cheikho, s. j.

Ce n'est guère que depuis un siècle que le Sinaï devient abordable et que les savants se décident à le visiter. Antérieurement à cette époque, nous sommes réduits pour tout renseignement à quelques récits sommaires de voyage, ou à des descriptions sèches de topographie, comme celle du diacre Ephrem, dont nous avons publié le texte arabe dans le *Machriq* (t. IX, p. 736 seqq. et 794 seqq.) d'après deux Manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université S[t]-Joseph, et dont le savant M. Guidi a donné la traduction latine dans la *Revue Biblique* (Juillet, 1905) d'après le Manuscrit du Vatican.

Parfois cependant, des chercheurs heureux réussissaient à exhumer quelques documents plus intéressants, pleins de détails sur les religieux du Mont Sinaï, soulevant ainsi un coin du voile qui cachait aux yeux des profanes les secrets de leur vie solitaire. Telle est cette relation de voyage d'un Grec de Damas nommé Ḫalîl Ṣabbâġ, qui eut la chance, en 1753, de pénétrer dans le couvent de S[te] Catherine, en compagnie de l'Archevêque du Sinaï lui-même. Cette circonstance lui permit de visiter à son aise tous les sanctuaires de cette montagne sainte et de nous laisser un récit vivant de son séjour au monastère parmi les moines, sur lesquels il donne de curieux détails.

Sa relation, écrite sans apprêt et au courant de la plume, était destinée à un de ses frères, résidant à Damas ; on y sent tout l'abandon d'une correspondance familière. C'est probablement Michel Ṣabbâġ, le collaborateur de Silvestre de Sacy, qui a rapporté avec lui cette pièce d'Orient en Europe, et l'a léguée à la Bibliothèque Nationale (*Fonds arabe,*

n° 313) ; c'est de là que nous l'avons tirée pour l'offrir aux lecteurs du *Machriq* (t. VII, p. 958 seqq. et 1003 seqq.).

Voici un troisième document arabe, entré depuis un an à peine dans notre collection de Manuscrits orientaux. Nous l'avons acheté à un libraire de Beyrouth, qui l'avait lui-même acquis dans la vente de la bibliothèque d'une famille grecque-orthodoxe. C'est un authographe, daté de 1710 ; l'auteur a tout l'air d'être un supérieur du Monastère du Sinaï. Le Manuscrit mesure 23 centimètres de long sur 16 de large ; il contient 76 feuillets, soit 151 pages, dont la dernière en blanc. La page ne contient que 16 lignes de texte. L'écriture en est très nette, presque élégante et du genre *naskhî*. Le premier feuillet du Manuscrit a probablement disparu et le titre avec. On lit seulement, au haut de la première page, ce qui suit, en caractères rouges, presque effacés :

مجموع زيارات طور سينا الذي تردّد فيه الله تعالى مع كل ما فيه وما يليه

Ensemble des Sanctuaires du Mont Sinaï, où Dieu s'est souvent manifesté, avec la description de tout ce qu'il contient, lui et ses environs. Suit un court préambule, où l'auteur donne un abrégé des matières qu'il veut traiter. Sur la marge de cette première page, on lit, en grec moderne, deux courtes notes, d'une main plus récente, et à moitié disparues : l'une, au haut de la page, nous apprend que le Manuscrit était conservé, en 1780, au Monastère du Sinaï ; l'autre est illisible, à la réserve d'un nom propre, *Michel,* qu'on peut encore déchiffrer aisément. L'ouvrage se termine brusquement, sans note finale ; la date du Ms. est indiquée incidemment à la page 78. L'apparence du Manuscrit, sa reliure fatiguée, son papier et son écriture répondent bien à la date 1710 qu'on y lit.

*
* *

Voici maintenant le sommaire des chapitres :

P. 1 — Le nom de Sinaï. من اجل اسم هذا الجبل المقدّس طورسينا

P. 4 — Le Sinaï, montagne choisie par Dieu. في انّ جبل سينا المقدّس هو مكان مختار من الله

P. 7 — Honneurs accordés par Dieu au Sinaï. في انّ الله تعالى كرّم هذا الجبل

P. 11 — Lieu où le Seigneur a conversé avec Moïse et lui a donné deux fois les Tables de la Loi. في المكان الذي فيهِ كان الله يخاطب موسى وفي انَّ موسى اخذ دفعتين لوحي الناموس

P. 14 — Dieu donne à Moïse sur le Sinaï l'ordre de construire le Tabernacle et l'arche d'alliance et lui révèle le plan de leur exécution. على هذا الجبل علم الله موسى اتقان قبّة الشهادة وتابوت العهد واراهُ هناك لدى ألحاظهِ رسمها

P. 18 — Résumé de l'histoire du Mont Sinaï, depuis les premiers siècles du Christianisme jusqu'à Justinien. On y parle d'une église en l'honneur de la Mère de Dieu, élevée à l'endroit où était le Buisson ardent. Les moines, massacrés et maltraités souvent par les Nomades, recourent à Justinien pour qu'il leur bâtisse une enceinte fortifiée et une église.

في الامر الذي منهُ اضطرّت النسّاك الذين بسينا بأنّهم يذهبوا الى الملك يوستنيانوس ويلتمسوا ان يبني هناك حصناً وكنيسة

P. 29 — Description du Couvent et de l'Eglise bâtis par Justinien et des églises qui y sont enclavées ou attenantes.

في شكل الدير والكنيسة الكليّة وعظمها وفي العصر الذي فيهِ تعمّر وفي الكنائس الأخر التي من داخل الكنيسة الكليّة وخارجها

P. 38 — Des icones, des lampes et autres objets de la grande église.

في الايقونات والقناديل واشياء اخرى غيرها الموجودة في الكنيسة العظمى افراداً

(On y parle de la châsse de S^te^ Catherine, offerte par l'Impératrice Catherine, sœur de Pierre, fils d'Alexis, empereur de Russie).

P. 56 — Les petites églises situées au haut de la montagne.

في الكنائس الصغار التي فوق في الجبل

P. 69 — Les montagnes qui entourent le Sinaï.

في الجبال الاخرى التي حول جبل سينا

P. 72 — Les souvenirs du Mont Ṭoûr (Sinaï). في الطور وفيما فيهِ

P. 75 — L'ordre des offices au Sinaï. في ترتيب فروض صلاة الدير

P. 78 — Les Archevêques du Sinaï. في رؤساء اساقفة الدير

(Dans ce chapitre est insérée la lettre synodale du Patriarche de Constantinople, Jérémie, sur l'archevêché du Sinaï et ses prérogatives).

P. 99 — Eloge du Mont Sinaï sous forme d'homélie. مديح في جبل سينا

P. 124 — Les Arabes du Sinaï et les tribus attachées au service du Monastère. في امر عربان البرّية واسراء (واسرى) الدير المقدّس

L'auteur appelle les Bédouins qui habitent les solitudes de la Pénisule sinaïtique les *Awlâd Šâhîn* (اولاد شاهين). Ils sont fort nombreux. Trois tribus sont plus spécialement attachées aux moines du Sinaï et à leurs couvents, ce sont celles qui portent les noms des trois fils de Ṣâliḥ, c.-à-d. les *Sâlim*, les *Sa'îd* et les *Ḥâliq*. Leur père Ṣâliḥ était chrétien et son tombeau est situé non loin du Monastère.

Ce résumé, on le voit, embrasse tous les souvenirs qui se rattachent au Sinaï.On peut ajouter que l'auteur traite suffisamment bien chacun des chapitres ci-dessus désignés. Il serait trop long de donner ici des extraits de tout son travail ; nous comptons le faire prochainement dans le *Machriq*. Mais il est un chapitre qui intéressera les amateurs d'histoire ecclésiastique, c'est celui que l'auteur consacre aux archevêques du Sinaï, dont on connaît fort peu de chose. Ce siège était primitivement à Pharan, à une journée du Sinaï. Mais, après la conquête arabe, cette ville devint à peu près déserte, et l'évêque qui en était titulaire ne porta plus que le titre d'évêque du Sinaï. Lequien (*Oriens Christianus,* III, p. 747-758) a donné une liste fort incomplète de ces prélats, — treize seulement, en y comprenant les 4 titulaires de Pharan. L'histoire du Mont Sinaï que nous venons d'analyser nous aidera, en partie du moins, à combler cette lacune. Nous donnerons d'abord le chapitre en question, puis nous rétablirons, à l'aide de ce document et de quelques autres, une liste moins incomplète des titulaires du Sinaï, depuis les évêques de Pharan jusqu'à l'Archevêque actuel du Sinaï. Notons auparavant :— 1°) que le siège du Mont Sinaï relevait primitivement du Patriarcat de Jérusalem : c'est le Patriarche

de cette ville qui avait et garde encore le droit de consacrer les titulaires de ce siège (1) ; — 2°) que les évêques du Sinaï ont été élevés à la dignité d'archevêques ; Nilus Doxopatris, cité par Relandus (*Palaestina illustr.*, p. 221), nomme le Mont Sinaï comme un des archevêchés soumis au siège de Jérusalem en 1151 ; d'autres veulent que le Patriarche Nectaire le Sinaïte ait été le premier à accorder cette distinction à Ananie, évêque du Sinaï (2) ; — 3°) que l'archevêché du Sinaï est un des quatre archevêchés autonomes, comme les archevêchés de Chypre, de Moscou et d'Ochrida (3) ;— 4°) enfin que la résidence habituelle de l'archevêque est au Caire, dans un couvent, appelé « couvent du Sinaï», et dont les religieux prêtres partagent avec les moines de S^te Catherine le droit d'élire l'archevêque.

Voici maintenant le chapitre dont nous parlons :

سبيلنا اذًا ان نتكلم في روٓساء الاساقفة كم واحد هم ومن هم وفي ايّ عصر وكم مدَّة من الزمان صاروا روٓساء اساقفة هذا الدير المقدَّس من البدْ الى ايَّامنا نحن سنة ١٧١٠ مسيحية ·

في روٓساء اساقفة الدير

موجود في كتاب عربيّ قديم انهُ سنة ٦٣٧٧ ستَّة الاف وثلثمائة وسبعة وسبعين لآدم وسنة ٨٦٩ ثمانمائة وتسعة وستين للمسيح كان مرقس رئيس اساقفة ·

ايضاً في كتاب آخر عربيّ موجود انهُ سنة ١٠٩١ مسيحية الف وواحد وتسعين للمسيح كان يوحنَّا رئيس اساقفة · وهذا فهو الذي من اثينا الذي قتلهُ المصريُّون لاجل رعيتهِ كشهيد · وآباء الدير احصوه في تعداد القديسين ·

سنة ٥٣٨ [٥٠٨] خمساية وثمانية اسلامية و ١١٠٣ مسيحية الف (p. 79) ومائة وثلاث للمسيح موجود في فرمان السلطان امير الموٓمنين انهُ كان زخريًّا رئيس اساقفة الدير·

---

(1) Cependant le Patriarche d'Alexandrie disputa plus d'une fois la juridiction sur le siège du Sinaï au Patriarche de Jérusalem.

(2) Voir l'ouvrage grec de Périclès Grégoriadis Ἡ ἱερὰ Μονὴ τοῦ Σινᾶ. Jérusalem, 1875, p. 181.

(3) Cette automonie existait de fait depuis 1575 ; elle fut officiellement confirmée par le synode de Constantinople, en 1782.

ايضاً سنة ٥٣٨ اسلاميَّة و١١٣٣ للمسيح في عصر هذا السلطان نفسهِ كان جاورجيوس رئيس اساقفة.

ايضاً سنة ٥٥١ اسلاميَّة و١١٤٦ للمسيح في فرمان آخر للسلطان القائم بنصر الله كان جبرائيل رئيس اساقفة. هذا كان عالمًا حكيمًا في القراءة وقد صنَّف مؤَلَّفًا وهو مواعظ وهو موجود باقيًا في الدير.

ايضاً سنة ٦٦٧٢ لآدم و١١٦٤ للمسيح موجود في كتاب قديم بأن يوحنا رئيس اساقفة آخر كاتب رسالة عربيَّة وراسلها الى الآباء الذين في الطور.

وسنة ٦٧١١ لآدم و١٢٠٣ للمسيح كان سمعان رئيس اساقفة. هذا عاش الى السنة ١٢٥٣ وقد سافر في ايَّامهِ الى كريت. وفي عصرهِ اوقف اهل كريت المتموّلون املاكًا كثيرة وابتنى الامطوش الذي هناك وحينئذٍ البنادقة (p. 80) حكموا كريت فذهب المذكور الى البندقية فاقتبلهُ البنادقة بورع ودفعو اليهِ الاوامر التي كانت في امطوش كريت قبل سبيها.

وسنة ٦٧٣١ لآدم و١٢٢٣ للمسيح كان افتيموس رئيس اساقفة.

وسنة ٦٧٣٢ لآدم و١٢٢٤ للمسيح كان مكاريوس رئيس اساقفة.

وسنة ٦٧٣٦ لآدم و١٢٢٨ للمسيح كان جرمانوس رئيس اساقفة.

وسنة ٦٧٤٧ لآدم و١٢٣٩ للمسيح كان رئيس اساقفة طورسينا ثاودوسيوس.

وسنة ٦٧٥٦ لآدم و١٢٤٨ للمسيح انوجد في كتاب عربيّ قديم ايضاً مكاريوس آخر رئيس اساقفة.

وسنة ٦٧٦٦ لآدم و١٢٥٨ للمسيح كان سمعان ايضاً وقد قيل انهُ الاوَّل نفسهُ وانما البائن انهُ تنزَّل وخرج في جمع احسان (p. 81).

وسنة ٦٧٧٣ لآدم و ١٢٩٠ [١٢٦٥] للمسيح كان يوحنا آخر.

وسنة ٦٧٩٨ لآدم و ١٢٩٠ للمسيح انوجد انهُ كان رئيس اساقفة ارسانيوس.

وسنة ٦٨١٤ لآدم و ١٣٠٦ للمسيح سمعان آخر كان رئيس اساقفة.

وسنة ٨١٥ اسلاميَّة و ١٣٢٤ للمسيح موجود في فرمان السلطان مؤيد انهُ كان دوروثاوس رئيس اساقفة.

وسنة ٦٨٤١ لآدم و ١٣٣٣ للمسيح كان جرمانوس رئيس اساقفة.

وسنة ٦٨٦٦ لآدم و١٣٥٨ للمسيح في كتاب آخر قديم موجود مرقص رئيس اساقفة —وفي

مواضع اخرى موجودون آخرون الاّ انه غير مكتوب عصر حياتهم ولعمري انهُ في باب المعلّقة المقدّسة موجودة كتابة هكذا انهُ صار اسقفاً اسمهُ ايّوب جزيل الحكمة — وفي كتاب عربيّ قديم موجود اسقف اسمهُ سابا — وفي آخر غيره (p. 82) ابراميوس — وفي آخر جبرائيل — وفي كتب اخرى غيرها ميخائيل وكيرلّس ·

Ici l'auteur a intercalé la traduction de la lettre synodale des trois patriarches Jérémie de Constantinople, Joachim d'Antioche et Germain de Jérusalem, sur « les privilèges du siège du Sinaï et l'élection canonique de ses titulaires » . Cette lettre est précédée de quelques lignes où l'on explique les circonstances qui en ont été l'occasion : à savoir la vacance du siège du Sinaï, de 1547 à 1567, et l'élection d'Eugène. Voici ce paragraphe :

(p. 82) وبعد صدور المرسوم السينودسي في انّ الآباء لا عادوا يعملون رئيس للدير بل رئيساً (sic) لما انهم طردوا مكاريوس بالكليّة وقطعوهُ — مرّت ثمانية عشر سنة واقاموا لهم رئيساً ولكن لما نظروا انّ الشرّ ينجح الى شرّ حال نقضوا كما قلنا ذلك المرسوم السينودسي الذي كان قد بان صواباً وثبت بثمّا وصدر مرسوم آخر من اراميا البطريرك القسطنطيني وللوقت في تلك السنة بنفسها شرطنوا كير افجانيوس رئيس اساقفة عشرة سنة (عشر سنين) ·

La lettre synodale remplit plus de 15 pages du Ms.; elle est signée par les trois Patriarches de Constantinople, d'Antioche et de Jérusalem, par 24 métropolites ou évêques, ainsi que par plusieurs dignitaires de l'église de Constantinople. Puis l'auteur (*p.* 97) continue la liste des Archevêques du Sinaï :

وبعد وفاة كير افجانيوس تشرطن انسطاسيوس وعاش هو ايضاً ثمانية سنين ·

وبعد انسطاسيوس انتصب كير لفرنديوس وعاش هذا ايضاً اربعة وعشرين سنة ·

وبعد وفاتهِ ارتسم كير يواصف الرودسليّ في سنة الف وستماية وسبعة عشر في ثلاثين من شهر ايلول نهار الاربعاء واستقام في رئاسة (p. 98) الكهنوت مدّة اربعين سنة ·

وبعدهُ انتدبوا كير نكطاريوس الى رئاسة الاسقفية وفي مضيّهِ في اورشليم شرطنوه بطريركاً وصار كير حنانيا البزنطيّ رئيس اساقفة واستقام في رئاسة الكهنوت عشر سنوات وتفرغ ·

وارتسم كير يوانيكيوس الذي من موره رئيس اساقفة واستقام في رئاسة الكهنوت مدَّة خمس وثلاثين سنة . وفي عصرهِ حضرة قسطنطين بك باصارمبا (sic) ويوده برنكوبانوس ضابط بلاد اونكروا بلاشيا اثبتا الدير الجميل الملقَّب رهيمينكى صحبة كير ميخائيل الكنطاكوزينوس السلحدار الكبير واوقفاهُ لجبل سينا المقدَّس .

وبعد وفاتهِ صار رئيس كهنة كير قزما البزنطي واقام سنة واحدة وتفرَّغ من طلقا [تلقاء] خاطره وراى ذاتهُ وهو الان بابا بطرك مدينة الاسكندرية العظمى جزيل الغبطة .

(p. 99) فانتدبوا اثناسيوس الذي من ابرشيَّة باريا وشرطنهُ بطريرك اورشليم كيريو كير خريسنطس في السنة ١٧٠٨ في اليوم السادس من كانون الثاني واستقام في رئاسة الكهنوت سنتين وتنيح . فانتدب المجمع المقدَّس كير يوانيكوس الدلّي الذي هو يومئذٍ رئيس اساقفة وارتسم من بطريرك اورشليم خريسنطس الجزيل الغبطة في سنة ١٧٢ (sic) في اليوم الحادي عشر من تشرين الاوَّل .

*
* *

Voici maintenant, — et d'après les autres sources que nous avons pu consulter,— une liste plus complète des Archevêques du Sinaï. Les quatre premiers titulaires résidaient à Pharan et portaient le titre d'évêques de Pharan et du Mont Sinaï ou simplement de Pharan. Cette ville ayant été détruite par les Arabes, au VII^e siècle, son siège resta, semble-t-il, vacant jusqu'au IX^e siècle ; à cette époque, les titulaires reparaissent au Sinaï, avec le titre d'évêques du Sinaï. Les religieux de cette montagne avaient en outre un Supérieur ou Higoumène qu'ils choisissaient suivant les règles canoniques. Dès le IV^e siècle, l'histoire fait mention de l'abbé Silvain, supérieur du Sinaï et maître de Nateras, devenu évêque de Pharan. En 552, c'est le saint abbé Georges qui est higoumène du Monastère du Sinaï (*Revue de l'Orient Chrétien*, 1907, p. 97). Son successeur, Grégoire, devient en 570 Patriarche d'Antioche (Migne, *P. G.*, t. LXXXVI, 2, col. 2801) (1). Au VII^e siècle, un des grands champions de l'orthodoxie, S^t Anastase le Sinaïte, était abbé du Sinaï, etc.

---

(1) Parmi les lettres de S^t Grégoire, il y a des lettres adressées à Jean, abbé du Sinaï, auquel le saint Pontife envoya aussi des meubles pour un hôpital.

1. Nateras ou Netras, évêque de Pharan. Il en est fait mention dans les *Apophtegmata Patrum* (Lequien, *Or. Chr.*, III, p. 751). C'est probablement de lui qu'il s'agit dans les Actes des Martyrs du Sinaï et de Raithe (*Acta Sanctorum*, II, p. 956-957), dont il recueillit les restes avec l'aide des Sarrasins chrétiens de Pharan.

2. Macaire. On trouve son nom dans les Actes du Concile de Chalcédoine (Labbe, *Coll. Conc.*, IV, p. 880), dans une lettre de l'Empereur Marcien au Patriarche Juvénal de Jérusalem. Macaire vivait au Sinaï.

3. Photius. Jean Moschus, dans son *Pré Spirituel* (c. 127), fait appel au témoignage de Photius, év. de Pharan, pour la sainteté de l'abbé Georges mentionné plus haut.

4. Théodore. Cet évêque de Pharan était partisan du Monothélisme et fut condamné comme hérétique au VI^e Concile œcuménique (Labbe, *Conc.*, VI, p. 1117).

Ici se place une grande lacune dans la liste des évêques de Pharan et du Sinaï ; la série ainsi interrompue reprend au IX^e siècle.

5. Constantin (I), évêque du Sinaï ; souscrivit avec ce titre les Actes du IV^e Concile de Constantinople, VIII^e œcuménique, en 869 (*Mansi*, XVI, p. 194).

6. Marc (I). C'est le premier titulaire du Sinaï mentionné dans notre document. L'auteur dit qu'il a trouvé son nom dans un vieux Manuscrit arabe, à la date de 6377 d'Adam, soit 869 (en plaçant, d'après l'ère de Constantinople, la naissance de J.-C. en 5508 du monde). Cette date donne à entendre que Constantin mourut l'année du Concile et eut pour successeur Marc en cette même année 869.

7. Jean (I). D'après un autre Manuscrit arabe, rapporté dans notre document, Jean était archevêque du Sinaï en 1091 de Jésus-Christ. Il était athénien de naissance et fut martyrisé par les Musulmans d'Egypte : les religieux du Sinaï lui rendaient le culte dû aux Saints.

8. Zacharie. Notre document rapporte que le nom de Zacharie, archevêque du Sinaï, se trouve dans un Firman accordé par le Calife Fâṭimite et Soultan d'Egypte, en 508 de l'hégire, correspondant à l'année

chrétienne 1103. Il y a, comme on le voit, erreur dans l'une ou l'autre ère. L'année 508 de l'hégire commence le 7 Juin 1114. Le nom du Soudan d'Egypte n'étant pas exprimé, le doute reste.

9. Georges (1). Notre document assure qu'il vivait sous le même Calife, en l'année 538 de l'hégire et 1133 de l'ère chrétienne. Ici encore les chiffres sont fautifs : l'année 538 de l'hégire ne commence que le 16 Juillet 1143. Le Soudan d'Egypte, quelque date qu'on adopte n'était pas le même. Le Fâṭimite Mousta'lî Billâh régna de 495 à 524 H. (1102-1130); son successeur Manṣoûr al-Amir Biaḥkâmillâh occupa le trône de 524 à 544 H. (1130-1149).

10. Gabriel (I). Notre histoire du Sinaï le fait contemporain de Qâyim Binaṣrillâh en 551 H. = 1146. Le Calife dont il s'agit est Fâyiz Binaṣrillâh qui régna de 549 à 555 H. (1154-1160). Il y a donc aussi erreur dans les dates. Notre auteur ajoute que Gabriel était instruit dans la langue arabe et qu'il a composé des *Sermons*.

11. Jean (II). La même histoire nomme un autre Jean, Archevêque du Sinaï en 6672 d'Adam et 1164 de J.-C., d'après un vieux Codex. Il serait l'auteur d'un traité arabe adressé aux religieux Sinaïtes.

12. Simon. Voici la traduction des quelques lignes que lui consacre notre Manuscrit : « En 6711 d'Adam, 1203 de J.-C., Simon était Archevêque du Sinaï. Il vécut jusqu'en 1253. Il fit le voyage de Crète, dont les riches habitants lui léguèrent de grands biens. Ce fut lui qui y bâtit le Metochion. Sur ces entrefaites, les Vénitiens s'emparèrent de l'île. Simon se rendit à Venise, et reçut de ses habitants le meilleur accueil ; on lui rendit tout ce qui avait été pris dans le Metochion au pillage de l'île ». Lequien cite le nom de l'évêque Simon, sans pouvoir déterminer son époque ; mais le Cardinal Pitra (*Analecta Spicileg. Solesm.*, I, p. 562) a été plus heureux, il a retrouvé une Bulle d'Honorius III, du 6 Août 1218, bientôt rappelée et étendue, le 20 Janvier 1226, où le pape confirme

(1) On trouve dans Lequien (*Or. Chr.*, III, p. 754-755) un long passage sur un évêque du Sinaï nommé Jorius qui, étant allé à Bologne pour accomplir un vœu de pèlerinage, y mourut en odeur de sainteté, en 1032. Nous nous demandons si ce Jorius ne serait pas le même que le Georgius mentionné ici et dont nos documents ne parlent pas.

l'évêque Simon dans la possession du Mont Sina et de plusieurs autres couvents ou propriétés attachés à ce monastère. Röhricht (*ZDPV*, X, 1887) cite d'autres Bulles du même Pontife en faveur du Sinaï. Les 12 Archevêques qui suivent ne nous sont connus que par le Document que nous avons publié plus haut.

13. Euthymius, 6731 d'Adam, 1223 de Jésus-Christ.

14. Macaire (II), 6732 = 1224.

15. Germain, 6736 = 1228.

16. Théodose, 6747 = 1239.

17. Macaire (III), 6756 = 1248, d'après un ancien Ms. arabe.

18. Simon (II), 6766 = 1258. L'auteur fait remarquer que, d'après quelques personnes, ce serait le même Simon (n° 12) qui avait été en Crète ; qu'il aurait démissionné pour aller recueillir des aumônes et serait revenu, en 1258, comme archevêque pour la seconde fois.

Le R. P. Jullien (*Sinaï et Syrie*, p. 106) cite, d'après un Manuscrit de la Bibl. Nat. (CXLI), une Bulle d'Innocent VI, adressée, le 16 Déc. 1260, à l'Evêque et aux religieux du Sinaï, pour confirmer leur règle et leurs possessions.

19. Jean (III), 6773 d'Adam, 1265 de J.-C.

20. Arsène, 6798 = 1290.

21. Simon (III), 6814 = 1306.

22. Dorothée (I). L'auteur nous dit qu'il est nommé dans un Firman du Sultan Mou'ayyad, en 815. Effectivement le Sultan Mamloûk Mou'ayyad Śayḫ régnait en Egypte à cette date ; mais l'auteur se trompe de près d'un siècle, en disant que cette date de l'hégire équivaut à 1324 de J.-C. ; l'année 815 commence le 13 Avril 1412. Si la date islamique est exacte, il faudrait mettre Dorothée après les Archevêques suivants.

23. Germain (II), 6841 d'Adam, 1333 de J.-C.

24. Marc (II), 6866 = 1358, d'après un ancien Ms. arabe.

25. Job. L'auteur nous avertit ici que l'on trouve d'autres noms d'Archevêques du Sinaï, mais l'on ne connaît point la date de leur existence. Il en cite huit, dont le 1er est Job, d'après une inscription gravée au-dessus de la porte du sanctuaire consacré au souvenir du Buisson ardent. Cet archevêque était doué d'une grande sagesse.

26. Athanase (I). D'après un vieux Manuscrit arabe.
27. Saba. » »
28. Abramios. » »
29. Gabriel (II). » »
30. Michel. » »
31. Silvain. » »
32. Cyrille. » »

C'est ici que l'auteur relate, comme nous l'avons dit, la lettre synodale de Jérémie, Patr. de Constantinople, qui, après une vacance de siège, nomme pour l'archevêché du Sinaï Eugène. A partir de cet Archevêque, et jusqu'en 1710, où s'arrête notre Document, les titulaires du Sinaï s'accordent assez bien pour l'ordre et les dates avec une note publiée par Périclès Grégoriadis, en 1875 (ἡ ἱερὰ Μονὴ τοῦ Σινᾶ, p. 172).

33. Eugène, 16 ans d'après notre Document (D); de 1567 à 1583 d'après Grégoriadis (G). Lequien (*l. c.*, p. 751) cite de lui une lettre à l'empereur d'Autriche Maximilien, pour lui demander une somme d'argent dont le Monastère avait besoin.

34. Anastase, 8 ans (D), de 1583 à 1592 (G).

35. Laurent, 24 ans (D), de 1592 à 1617 (G).

36. Joasaph, de Rhodes, 40 ans (D), de 1617 (sacré le 30 Septembre) à 1667 (G). A la date de 1630, De Martinis (*Jus Pontificium*, I, p. 120-123) publie la Bulle d'Urbain VIII, où ce Pontife confirme les privilèges accordés aux moines Basiliens du Sinaï par ses prédécesseurs Pie IV, Innocent VIII, Jules II, Léon X et Paul III (1).

37. Nectaire. Il fut nommé évêque du Sinaï pour succéder à Joasaph ; mais il fut presque aussitôt élu patriarche de Jérusalem. D'après Grégoriadis (p. 181), ce serait lui qui aurait accordé le titre d'archevê-

(1) D'après Lequien (III, p. 758) citant Renaudot, Joasaph serait mort vers 1661 et Nectaire élu la même année, puis sacré Patriarche de Jérusalem, le 10 Avril 1661 (Lequien, III, p. 520-522). D'après le même Lequien (III, p. 757-8), le successeur de Nectaire serait Antoine qui, au rapport de *La Turquie Chrétienne* (p. 181), se serait rendu en Russie avec les deux Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie pour l'élection du patriarche Basile.

que à son successeur Ananie, mais ce titre était déjà donné avant lui aux titulaires du Sinaï.

38. Ananie, de Byzance, 10 ans ; il se démit (D) ; de 1667 à 1677 (G).

39. Joannice (I), 35 ans (D), de 1677 à 1703 (G). Terzi *(Siria Sacra*, p. 302) dit que l'archevêque du Sinaï était, en 1694, *Anastase*. Notre document parle d'un couvent appelé *Iléméniki*, donné par Constantin, prince de Bessarabie, au Monastère de Sinaï comme legs pieux.

Au tome IV (p. 128), de l'ouvrage intitulé *La Perpétuité de la Foi*, on parle de la souscription de « Joannice, év. du Sinaï » aux Actes contre les erreurs de Calvin, et cela à la date de 1672, — ce qui ne s'accorde point avec les dates de notre Document et de Grégoriadis.

40. Cosmas, 1 an (D), en 1705 (G). Avant sa nomination, il semble qu'il y a eu vacance du siège. Cosmas fut bientôt nommé patriarche d'Alexandrie (1).

41. Athanase, de Bary (II), 2 ans, sacré par le patriarche Chrysanthe le 6 Décembre 1708 (D). Grégoriadis (p. 172) prolonge son épiscopat de 12 ans et le fait sacrer en 1706.

42. Joannice (II), de Mitylène. C'est le dernier des Archevêques nommés dans notre document. Son sacre aurait eu lieu en l'an 172. (sic) (peut-être faudrait-il lire 1710), Grégoriadis place sa nomination en 1718 et le fait mourir en 1729. Nous empruntons à cet auteur les dates de ses successeurs.

43. Nicéphore, (1729-1749) (G.). Nous apprenons par le récit de voyage au Sinaï de Ḫalîl Ṣabbâġ *(Machriq*, VII, 1009) que ce Nicéphore mourut en Crète, d'où son successeur aurait ramené ses restes pour les enterrer au Sinaï, en 1753.

44. Constantius (II) ou Kosantius, (1749-1759) (G.). Ce fut en compagnie de cet Archevêque que Ḫalîl Ṣabbâġ fit le pélerinage du Mont Sinaï, en 1753. Son récit a été publié dans le *Machriq* (VII, p. 958 seqq. et 1003 seqq.).

(1) Notre Manuscrit porte « Alexandrie » ; mais, d'après Lequien, il serait devenu Patriarche de Constantinople, après Cyrille. Ayant abdiqué le Patriarcat, il aurait passé ses derniers jours au Sinaï.

45. Cyrille (II), (1759-1790) (G). D'après Burckhardt (*Travels*, p. 549), ce serait le dernier qui ait résidé au Sinaï ; il place même sa mort en 1760 (Robinson, *Palestine*, I, p. 192).

46. Dorothée (II), 1794-1796 (G). Suit une vacance de 8 ans.

47. Constantius (III), 1804-1859 (G). Le R. P. Jullien (*Sinaï et Syrie*, p. 120) entendit vanter son savoir et louer deux de ses ouvrages : l'un sur l'Egypte, l'autre sur l'histoire de Constantinople.

48. Cyrille (III), 1859-1867 (G). C'est l'archevêque pour lequel s'entremit Tischendorf et dont il obtint la reconnaissance officielle par la Sublime Porte. Le *Codex Sinaiticus* fut le fruit de la reconnaissance du nouvel élu et de ses religieux : ce précieux ouvrage fut remis à Tischendorf pour être porté au Tzar.

49. Callitsrate, 1867-1885 (G). Il eut une élection orageuse et vint au Sinaï en 1872, — ce qu'aucun archevêque n'avait fait depuis plus d'un siècle (Jullien, *l. c.*, p. 120).

50. Porphyre, 1885. Le R. P. Jullien (*Ibid.*) l'a trouvé au Sinaï en 1893. Les *Echos d'Orient*, (1907, p. 180) parlent de ses démêlés avec le Patriarche Grec d'Alexandrie qui l'avait fait chasser du Caire.

Comme on le voit, il reste encore beaucoup de points obscurs à élucider dans l'histoire du Sinaï et de ses monastères. Ce petit travail fournira, nous l'espérons, quelques jalons aux futurs chercheurs. C'est toute notre ambition.

TABLE DES MATIÈRES











